بسم الله الرحمن الرحيم

تم رفع هذه المادة العلمية من طرف أخوكم في الله: خادم العلم والمعرفة (الأسد الجريح) بن عيسى قرمزلي. ولاية المدية

الجنسية جزائرية

الديانة مسلم

موقعي المكتبة الإلكترونية لخادم العلم والمعرفة للنشر المجاني للرسائل والبحوث على

www.Theses-dz.com

للتواصل: رقم هاتف 00213771087969

البريد الإلكتروني: benaissa.inf@gmail.com

حسابي على الفيسبوك: www.facebook.com/Theses.dz

جروبي: https://www.facebook.com/groups/Theses.dz

تويتر https://twitter.com@Theses_DZ

الخدمات المدفوعة

01- أطلب نسخة من مكتبتي



السعة: 2000 جيقا أي 2 تيرا !

فيها تقريبا كل التخصصات

أكثر من 80.000 رسالة وأطروحة وبحث علمي

أكثر من 600.000 وثيقة علمية (كتاب، مقالة، ملتقى، ومخطوطة...)

المكتبة مع الهرديسك بالدينار الجزائري 50.000.00 دج

المكتبة مع الهرديسك بالدولار: 500 دولار .

المكتبة مع الهرديسك بالأورو: 450 أورو

02- نوفر رسائل الأردن كاملة 20 دولار للرسالة الواحدة على https://jutheses.ju.edu.jo/default2.aspx

لا تنسوني بدعوة صالحة بظهر الغيب: ردد معي 10 سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم

اللهم صل وسلم على نبينا محمد .... بن عيسى قرمزلي 2016.

وزارة التعليم العالي

جامعة الجزائر — معهد الفلسفة

نقد ابن تيمية للمنطق المشائي

"الأصول التجريبية"

بحث لنيل شهادة الماجستير

تقديم
محمود يعقوبي

إشراف
الدكتور عمار طالبي

السنة الجامعية 1985-1986

باسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

نريد أن نثبت بهذا البحث ثلاث قضايا :

أولاها ان الامام ابن تيمية نقد المنطق المشائي نقدا مذهبيا شاملا كما لم ينقد احد من المفكرين الاسلاميين لا قبله ولا بعده .

وثانيتها ان هذا النقد يستبطن نظرية في المعرفة اسلامية شبيهة بنظرية المعرفة التي اعتمدها التجريبيون في نقدهم للمنطق المشائي .

وثالثتها ان جميع ضروب النقد الموجهة الى المنطق الارسطي جعتها مواقف ميتافيزيائية بما في ذلك نقد ابن تيمية نفسه لهذا المنطق .

اننا نعتقد اننا اثبتنا القضيتين الأولى والثانية عندما بينا:

في الباب الأول من هذا البحث ان شيخ الاسلام يرفض ان يكون بامكان التعريف ان يعرفنا بماهيات الاشياء خلافا للمشائيين . ويقصر وظيفته على تمييز بعضها من بعض مستندا في ذلك الى اصل تجريبي هو ان للمعرفة اصلا وحيدا هو التجربة الحسية التي تعطينا الاشياء متمايزة بصفاتها الحسية .

وفي الباب الثاني انه على غرار التجريبين يرد الاستدلال القياسي الى الاستدلال الاستقرائي الذي متى أدى الى تكوين القضية الكلية أغنى المستدل عن طلب احد جزئيات هذه القضية المتمثل في النتيجة .

وفي الباب الثالث ، ان القياس الذي لا ينعقد الا عند وجود القضية الكلية ، ليس هو الطريق الوحيد الى المعرفة خلافا للمشائين ـ بل يمكن الاستدلال بالجزئي على الجزئي .

وان الاستدلال المبني على الترابط بين العلة والمعلول هو الطريق الطبيعي لتحصيل المعارف وهو ما اختاره التجريبيون من بعد .

وان الاستدلال القياسي في أكمل صوره هو استدلال طبيعي فطريته تغني عن اكتسابه بالتعلم .

كما اننا نعتقد اننا اثبتنا القضية الثالثة عندما بينا :

في الباب الرابع الأخير ان جميع النظريات المنطقية الكبرى التي أعطت المنطق اتجاهات مختلفة خلال تاريخه ،انما نشأت في احضان مذاهب فلسفية واعتقادات ميتافيزيائية .

وان المنطق الصناعي ليس سوى تعقيد لمنطق طبيعي هو اوضح وأسهل وادل على مسالك التفكير الطبيعي .

اننا بعد ان اثبتنا كل ذلك بدا لنا الفكر الاسلامي من خلال رد الامام ابن تيمية على المنطقيين المشائين في صورة أخرى غير التي ارتسمت في اذهان كثير من الناس ممن لم يطلعوا على بعض الآثار الاصيلة التي تقوم بمثابة المعالم التي يعرف بها الطريق الذي يسلكه المفكرون الاسلاميون الاصلاء ،والذي يتميز عن سائر الطرق الاخرى عند التقاطع معها او عند موازاتها .

لقد كنت قبل البدء في هذا البحث اعتقد مثل كثير من الدارسين للفلسفة ان المنطق المشائي هو منطق جميع الناس في جميع المستويات وجميع الحالات ،وان نقده انما يكون باستعمال اصوله وقواعده ،فيكون قياس الاحراج حائلا دون كل نقد للمنطق مثلما كان حائلا دون كل رفض للفلسفة حسبما يقرر ذلك ارسطو .

لكنه تبين لي خلال البحث وثبت لدى بعد الانتهاء منه ان سبب هذا الاعتقاد انما هو توحيد نظرتين الى المنطق وجدت الامام ابن تيمية يفرق بينهما . احداهما النظرة الى المنطق من حيث هو نشاط عقلي نمطي واحد لدى جميع الناس هم مفطورون عليه بما هم كائنات عاقلة يقومون به ويصدر منهم صدورا عفويا ، وبالتالي فهو منطق طبيعي. لانه منطق جميع الناس، والاخرى هي النظرة الى المنطق من حيث هو جملة من القواعد المستخلصة من اصول هذا المنطق الطبيعي والتي تشكل بحسب الاغراض المقصودة . فيكون بذلك منطقا لارادة الانسان فيه دخل . فهو يكيفه بحسب مقاصده . ويكون المنطق الارسطي والمشائي هو المنطق الطبيعي بعد تكييفه وتجويد اصوله وتحويلها الى هيكل من القواعد لتحليل التفكير الذي يستمد مادته من اعتقادات تجعل من المنطق عندئذ معيارا لقبول الاحكام ورفضها ، وبالتالي لتبرير مايعتقد أنه الحق وانه الحقيقة. ويلزم من هذا ان يكون المنطق الخادم منطقا اصطناعيا لارادة الانسان دور في تصوره بحسب خدمة اهداف معينة .

ان التمييز بين هذين الضربين من المنطق ، وبيان فضل الفطري منهما على الصناعي هو الذي حدا بابن تيمية الى نقد المنطق الصوري كما كان يعرضه حتى عصره المشاؤون عامة والمسلمون منهم خاصة ، وكما كانوا يعدونه الصورة العامة التي يكون عليها كل تفكير ، والمنهج الوحيد الموصل الى الحق والحقيقة . وكان رفض هاتين الدعويين اللتين كانوا يدعونهما هو الذي حرك ابن تيمية الى نقد اعتقاداتهم ونقد المنطق الذي يبررون به هذه الاعتقادات .

ولقد وجدنا بالاستقصاء انه قد اورد هذا النقد في كتابين هما / نقض المنطق / و / كتاب الرد على المنطقيين / ، وفي بعض فتاويه . الا اننا

وجدنا / كتاب الرد على المنطقيين / اوسع ما كتب في هذا المضمار وأعمقه وأدله على مذهبه . ولذلك اتخذناه عدتنا في استجلاء مختلف المواقف النقدية التي وقفها من المنطق المشائي ، والى مختلف الاصول التجريبية التي اقام عليها نقده .

الا اننا وجدنا ابن تيمية يمزج رده على المنطقيين بردة على آرائهم من حيث هم فلاسفة يتبنون فلسفة معينة في الالهيات ، وعلى بعض الفرق الكلامية في العقائد الاسلامية على سبيل الاستطراد . ووجدناه يكرر الرأي الواحد في عدة مناسبات ، مما لاقينا معه بعض العنت في لم شتات الآراء وتصنيفها وترتيبها بعض الترتيب الذي جعلها تبدو لنا في صورة مذهب نقدي شامل للمنطق المشائي . وقد اقتضى ذلك منا ، مراعاة الترتيب المنطقي الذي يناسب البحث دون التفات الى الترتيب الجدلي الذي وردت عليه في نصها الاصلي ، كما كتبه شيخ الاسلام ابن تيمية .

يتمثل نقد ابن تيمية للمنطق المشائي في مقامين سالبين رفض فيهما رايا للمشائين في الحد وآخر في القياس ، وفي مقامين موجبين قدم فيهما رايين ، بديلين أحدهما في الحد والآخر في القياس الا انه في رفضه لآراء خصومه وفي بنائه لرأيه لا يلتزم مقتضيات العرض المنهجي ، بل كانت دواعي المجادلة هي التي ، تتحكم في مفاصل النقد وانعطافاته ، فكان المسلك الطبيعي العفوي لديه أقوى من المسلك الصناعي المنهجي . لان من أصول المجادلة والمغالبة اظهار مواطن الضعف في دعاوي الخصم كلما سنحت الفرصة لذلك . ولان نقده للمنطق المشائي انما هو مجرد فصل من فصول نقده للفلسفة الالهية المشائية .

لقد اهتممنا بنقد ابن تيمية للمنطق المشائي . فتتبعنا جوانب هذا النقد وأصوله وحرصنا على ابراز قيمة هذا النقد وجدوى هذه الاصول ببيان مكانته بالنسبة الى نقد آخر قديم او حديث ، واظهار مكانتها بالنسبة

الى ما يماثلها من الاصول التي اعتمدتها بعض المذاهب الفلسفية قاصدين بذلك لا الى دعم آراء شيخ الاسلام ومناصرتها ، بل الى تعيين نوعية هذه الاراء وهذه الاصول لمعرفة انتمائها المذهبي وموقعها النقدي . فتكون قيمتها من مذهبها . فيقال فيها ما يقال فيه .

ان الوقوف على الآراء التي نقد بها ابن تيمية المنطق المشائي لا تدع مجالاً للشك في فعاليتها وفي اثرها الايجابي على الرغم من عدم الاطلاع عليها الا في نهاية النصف الثاني من القرن العشرين . كما لا يدع مجالا للشك في اساسها الحسي التجريبي الذي أقامها عليه ، والذي التزم فيه المبدأ المعرفي الذي اعتمده جميع النظار الاسلاميين الذين تقيدوا بتحدود نظرية في المعرفة مستمدة من عقيدة الاسلام وشريعته . ويبدو من هذا ان النزعة الحسية التجريبية الواضحة في آراء ابن تيمية النقدية ليست نزعة أدى اليها نقده لسبيل المعرفة بقدر ما هو موقف مستمد من سبيل المعرفة الفطرية التي اعتمدها القرآن والتي يعتمدها عامة الناس في الاحوال الطبيعية . فتبدو نزعة نقلية لا عقلية .

لكن الواقع ان هذه النزعة الحسية التجريبية لدى شيخ الاسلام هي ملتقى لصحيح النقل وصريح العقل . لانها هي النزعة الطبيعية للعقل الفطري السليم الذي لا يجد حاجة الى البحث عما لا يناسب طبيعته ، ومن هنا يتبين أن هذه النزعة لدى شيخ الاسلام تستبطن نقدا لسبل المعرفة ، ما دام يستعملها مقياسا لرد ما سواها من النزعات المعرفية ، وخاصة النزعة المعرفية المستندة الى المنطق المشائي .

واذا كان من الواضح من نصوص ابن تيمية التي بين ايدينا انه انما كان يناقش المنطقيين المشائين ، فانه ليس فيها ما ينم عن اطلاع مباشر على

اقوال المعلم الاول في ترجمتها العربية . ومن هنا ينبغي ربط نقد ابن تيمية بمنطق المشائين الاسلاميين وليس بالمنطق كما كتبه أرسطو ، بل كما شرحه الشراح وتبعوه واضافوا اليه ما فهموه منه مما لم يرد في كتب المعلم الاول المنطقية .

اذ يبدو من النصوص التي تركها شيخ الاسلام أنه لا يفرق بين منطق أرسطو ومنطق المشائين ، بل هو يشمل بكلمة المنطقيين أرسطو واتباعه من المشائين اليونانين والمسلمين بدون تفريق في الآراء بين ما هو لأرسطو وما هو اضافات اتباعه من شراحه اليونانيين والاسلاميين المتأثرين بالافلاطونية المحدثة . فليس أرسطو الا واحدا من المنطقيين الذين يرد عليهم ابن تيمية . لذلك ينبغي فيما يبدو لنا ان يعتبر النقد موجها الى الآراء المنطقية المشائية وليس الى الآراء المنطقية الارسطية . اذ الراجح ان شيخ الاسلام انما عرف المنطق ومشاكله من كتب ابن سينا والغزالي أو من كتب اخرى اعتمدت كتبهما ونسجت على منوالهما ، واختلطت فيها مثلما اختلطت في كتب ابن سينا والغزالي ، آراء ارسطو وآراء المشائين وآراء الافلاطونين المحدثين .

كما يبدو من النصوص النقدية التي تركها ابن تيمية والتي تبعناها للوقوف على آرائه في منطق المشائين ، ان مسائل المنطق كانت تمثل لدى المشائين ولدى خصومهم مسائل ما نسميه اليوم نظرية المعرفة العامة . لان تحرير مبادئه وقواعده كان نقدا لنظرية المعرفة عند السوفسطائيين ، ولان نقد هذه المبادئ وهذه القواعد يمثل بالضرورة نظرية اخرى في المعرفة ، ومن هنا يكون نقد ابن تيمية للمنطق المشائي نقدا لنظرية المعرفة المشائية ، قائما على اعتبارات مستمدة من نظرية في المعرفة تلتزم حدود العقل الطبيعي ومداركه الفطرية التي يعتبرها ابن تيمية اسسا قامت عليها عقيدة الاسلام وشريعته ، والتي اعتمدها علماء الكلام قاطبة قبله وبعده ، وجعلها هو معيارا لرد آراء المشائين

في التعريف والقياس، ولبناء رأيه فيهما .

وليس من المناسب قط فصل نقد ابن تيمية للمنطق المشائي عن ادعاء المشائين "الكمال" لهذا المنطق، وفضل السبق الى تهذيب اصوله وقواعده، وما يلزم من هذا الكمال وهذا الفضل من كمال المعرفة الحاصلة به، وكمال عقول العاملين به، ولاشك ان هذه الدعوى والحرص على ردها قد صبغا عمل شيخ الاسلام بصيغة المجادلة . لانه ظهر من مظاهر حماية عقيدة من عقيدة، وليس مجرد اصلاح لما افسدته الصنعة، وانتصار لما جبلت به الفطرة الانسان من استعداد للتفكير السليم والاستدلال المستقيم .

لذلك ينبغي النظر الى مواقف ابن تيمية من المنطق المشائي على انها مواقف تندرج ضمن مواقف الفكر الاسلامي ومناهجه من الفكر اليوناني ومناهجه التي وجد فيها شيخ الاسلام ووجد فيها قبله وبعده سائر ائمة الاسلام، تعبيرا عن عقائد اليونان التي تخالف عقائد الاسلام وهذا ما جعل عمل الامام ابن تيمية النقدي — حسب ما يبدو لنا — عملا تتجلى فيه غيرة الامام المؤمن، وحذاقة المجادل اللبيب، وحصافة العارف البصير، وبراعة الناقد الخبير .

البـــاب الأول

الفصـل الأول

سيـــاق النقـــد

1ـ نقـد المنطق المشائي قبل ابـن تيميـة

من بين جميع المفكريـن الاسلاميين يلفت ابن تيميـة (661ـ728 هـ) النظر ، لا لأنه نقد المنطق المشائـي فحسب بل لأنه خص هذا النقد بالتأليـف. اذ كثير منهم وخاصة الفقهـاء وأصحاب الحديث قد نفروا منه منذ أن أطلعوا عليـه في صورته المنقولة من اللغة السريانيـة ، أو من اللغة اليونانية خلال القـرن الثاني للهجـرة ، ويبـدو من كلام ابن تيمية أن بعضاً من المتكلمين قد وجه بعض النقد للمنطق المشائـي . منهم الحسن بن موسى النوبختي (المتوفي بعد سنة 300 هـ) فـي " كتاب الآراء والديانات " له ، دون أن يشـير الى كتاب آخر لنفس المؤلف نسبـه له صاحب " ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنـون " بعنوان " الرد على أهـل المنطـق " . (1) ويمكن أن يعـد هذا الكتاب محاولة أولـى لافـراد هذا الاتجاه النقدي بالتأليـف . لكن جهلنا بمضمونه يحول بيننا وبين الحكم عليه ، ويبقى من السائغ لنـا أن نعـد شيخ الاسـلام أحمد بن تيميـة أول من أفـرد الرد على المنطقييـن المشائيـن بالتأليـف .

ويبدو أن أول من حط من شأن المنطق اليونانـي هو الامام الشافعـي (150ـ204هـ) الذي يروى عنه أنـه قال : " ما جهل الناس ولا أختلفوا الا لتركهـم لسـان العرب وميلهـم الى لسان ارسطاطاليس " (2) وفي هذا القول ماينبئ بـأن سبـب نفـور الفقهاء ورجال الحديث من المنطق المشائي هو عدم صلاحيته لاستنبـاط الأحكـام الشرعية ، وتعذر جريان مسائل الشريعة على مقتضى قواعده ، اذ للشريعـة قواعـد أخرى لا يخرج الفقه الا عليهـا ، فمن تركها وخرج على غيرهـا لم يدرك غـرض الفقــه " . (3) وماذاك الا لأن الامام الشافعي كان في استنباطه للأحكام الشرعيـة الذي مكنـه من وضع أصـول علم الأصـول كان يفعل ذلك بواسطة قواعد ومبادئ غيـر القواعـد والمبادئ التي يقوم عليها المنطق المشائـي .

---

1) اسماعيل باشا : ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ، طهران ج1 ص 554 .
2) السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام . مكتبة الخانجي ، القاهـرة 1947 . ص 15 .
3) المصـــدر نفســه . ص 16 .

وعلى مر السنين تحول النفور من هذا المنطق لدى بعض من رجال الدين العداء تبلور في فتوى الامام ابن الصلاح (577-643هـ) في القرن السابع الهجري بتحريم الاشتغال به بقوله:" واما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالحين ". (1)

لكن الفقهاء وأصحاب الحديث لم ينفردوا بالحط من شأن المنطق المشائي بل شاركهم في ذلك بعض اللغويين الذين يمكن أن نعد الامام النحوي أبا سعيد السيرافي (284-368هـ) أحسن من بلور موقفهم في المناظرة التي جرت بينه وبين أبي بشر متى المتوفي سنة (328هـ) والتي حضرها وسجلها أبو حيان التوحيدي (كان حيا قبل 380هـ) في كتابه " الامتاع والموانسة" (2) حيث قال : " اذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها ، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم ؟ ". (3)

ويبدو من كلام شيخ الاسلام أن بعض المتكلمين من الاشعريين والمعتزلة لم يستبقوهم الآخرون لا فلسفة المشائين ولا منطقهم ، على الرغم مما يشاع عن المتكلمين عامة من أنهم وجدوا في المنطق الارسطي وسيلة ناجعة في مجادلاتهم الدينية. (4) واذا ما أكد ابن تيمية " أن نظار المسلمين مازالوا يصنفون في الرد عليهم في المنطق وغير المنطق ويبينون خطأهم فيما ذكروه في الحد والقياس جميعا كما يبينون خطأهم في الالهيات وغيرها ". (5) فانه يحق لنا أن نستشف من هذا التوكيد أن مناهضة آراء الفلاسفة المشائين في الالهيات والمنطق كان موقفا وقفه أكثر من متكلم واحد . اذ يذكر ابن تيمية أن أبا بكر بن الطيب الباقلاني (338-403هـ) قد رد على الفلاسفة في (كتاب الدقائق) ورجح فيه

---

1) ابن الصلاح : الفتاوي ، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ، بيروت 1970 المجلد 2 ص 34 .

2) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والموانسة منشورات مكتبة الحياة ، بيروت تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، بدون تاريخ ، ج 1 ص 107 .

3) المصدر السابق ، ص 110 .

4) I. MADKOUR: L'organon d'Aristote dans le monde arabe. VRIN PARIS 1969. seconde edition P. 4

5) ابن تيمية ، كتاب الرد على المنطقيين ص 377

منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان (1) كما يذكر القاضي عبد الجبار (بين 320و325_415هـ) في (كتاب فضل الاعتزال)أن لأبي العباس عبد الله بن محمد الناشئي المتوفي سنة 302هـ كتبا كثيرة نقض فيها كتب المنطق (2) ، واذا كان ليس بامكاناننا اليوم أن نتعرف مضمون هذا النقد الذي وجهه بعض المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة الى المنطق المشائي ، فان فيما يذكره ابن تيمية وعبدالجبار مايعطينافكرة واضحة عن تصدي بعض المتكلمين الأوائل لهذاالمنطق، عندما كشفت لهم ممارسته عدم صلاحيته لاستيعاب تصورات العقيدة الاسلامية بسبب مايستبطنه من تصورات ميتافيزيائية مخالفة لعقائد الاسلام .

كمايمكننا أن نعد موقف بعض الفلاسفة الاسلاميين ضربا من النقد الموجه الى المنطق المشائي وخاصة ابن سيناء 370_428هـ)والسهروردي المقتول(549_587 هـ) فقد ورد في كتاب ناقص للشيخ الرئيس هو" منطق المشرقيين" مايجوز عده محاولة لنقد منطق المشائين ، اذ يقول:" فقد نزعت الهمة بنا الى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه ، لانلتفت فيه لغة عصبية أوهوى أو عادة أوألف، ولانبالي من مفارقة تظهر منا لماألفه متعلمو كتب اليونانيين ألفاعن غفلة وقلة فهم ."(3)

ويحق لنا أن نستنتج من هذا القول أن صاحبه بعد أن خبر منطق المشائين بدت له في بعض مسائله آراء تخالف آراء المشائين من عهد أرسطو الى عهده ، وان لم تصل الينا مدونة في كتاب "منطق المشرقيين" كما هو على الصورة التي وصل الينا بها ، ومن شأن هذا الموقف أن يشجع من أطلع عليه على البحث عن مآخذ على المنطق المشائي اقتداء بأحد كبار العارفين بهذا المنطق.

كماوردفي كتاب حكمة الاشراق " لشهاب الدين يحيى السهروردي أن:من أراد البحث

---

1) المصدر السابق ص ، 334.

2) القاضي عبد الجبار ، فضل الاعتزال، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، الدار التونسية للنشر ، تونس 1974 ص300.

3) ابن سناء ، منطق المشرقيين ، المكتبة السلفية _ القاهرة 1910 ص2.

وحده ، فعليّه بطريقة المشائين ، فانهاحسنة للبحث وحده محكمة ، وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الاشراقية ، بل الاشراقيون لاينتظم أمرهم دون سوانح نورية فان من هذه القواعد ماينبني على هذه الانوار" (1)

ويمكن للملاحظ أن يشتم من هذا الكلام موقفا نقديا ينم عن معارضة لنمط من التفكير قواعده هي التي ضبطها أرسطو وعالجها شراحه ، أصبحت تعرف بالمنطق المشائي ، وقد عبر السهروردي عن هذا الموقف النقدي في فقرات من كتابه ولاسيما في القسم الأول منه الخاص بضوابط الفكر ، تحت عناوين متنوعة : قاعدة اشراقية أوحكمة اشراقية أودقيقة اشراقية ضمنها آراء خاصة في بعض من مسائل المنطق .

ولاشك أن في جميع المواقف السالفة الذكر ارهاصات هيأت مادة النقد ومسالكه ومبرراته ، فقد ذكر شيخ الاسلام كلاما للنوبختي مقتبسا من " كتاب الآراء والديانات " فيه انتقادات لبعض المسائل المنطقية المشائية ، فتوسع فيها بعد الاستفادة منها ،(2) وأدرجها في السياق النقدي الذي أختطه لنفسه ، لكن هذا لايلزم منه أن ابن تيمية قد أقتبس جميع مادة نقده من كتاب النوبختي ، بل الذي ينبغي ترجيحه هو أنه أطلع على هذه المادة بعد أن تهيأت لديه دواعي النقد وبعد مباشرته كما صرح بذلك "في كتاب الرد على المنطقيين "وكنت علقت الكلام على أهل المنطق في مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضى ذلك ، ثم بعد مدة نظرت في "كتاب الآراء والديانات" لابي محمد الحسن بن موسى النوبختي ، فرأيته قد ذكر نحو هذا المعنى عمن تقدم من متكلمي المسلمين" (3).

ولاجرم أن المناظرات الشفهية والكتابية التي كانت تجرى بين حماة عقيدة الاسلام وشريعته من جهة ، وخصومهما من جهة أخرى ، قد شقت مسالك الى مواطن الضعف في حجج الخصم ونشوز الأصول التي تقوم عليها هذه الحجج . وأصبحت هذه المسالك متعارفة يطرقها كل من قصد الى الذب عن أصول الاسلام ، يتناقلها الخلف عن السلف ، فتوحد مجالها

---

1) السهروردي :كتاب حكمة الاشراق ، انستيتو ايران وفرانسه ، تهران 1952، ص13.

2) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ، ادارة ترجمان السنة - لاهور - باكستان، 1976 ص337.

3) المصدر السابق ،ص3وص331.

وتفرعت شعابها علـــى مر السنين ، وهذا لايعني أن ابن تيمية قد اقتصر على السير في طريق من سبقه . بل لقد وســع هذه المسالك وذهب في بعضها الى أبعد مما ذهب من سبقه كمـــا سيتبين ذلك فيما بعــده فجمع شتـات المسائل وصنف أنواعهـا واستخلص الأدلة ورتبهـــا ومحــص حجــج الخصم وعمــل على بيـــان تهافتها بحسب المبادىء التي أنطلق منها والعقائـد التي يعتقـــــدها .

وقد كانت مبررات نقد المنطق قد وجــدت منذ حصـول المناوشـات الجدليـــة الأولى بين حمـاة الاســلام وخصومه في القرن الأول الهجري ، وكان مثار المجادلة هـــو مدى موافقة المنقول للمعقــول . وهذه مسألة كـان لزامـــا فيها على المجادلين الاسلاميين أن يستعملو ا الأداة التي كان خصمهم اتباع الديانات الأخرى ومن الملحدين يستعملونهـــا . ولم يكن لهم عن تلــك الأداة مندوحة . فعرفوها على الصورة التي كان يعرضها عليها المشاؤون وعرفوا طرق استعمالها في المجادلــة وفي تحليل أقوال الخصم لفهمها ومعرفة مواطن الضعف فيهـــا ، وخبروا صلاحيتها لجعل المنقول معقولا وايسرا ده في الصورة التي يتعذر على الخصـــم فهمه في سواهـــا . فشغل هذا الأمر جميع المفكريـن الاسلاميين ، ووضع فيه شيخ الاسلام كتابـــا يحمل اسم :((بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول)) ، لقد حصل كل ذلك لان المنطـــق المشـائي كان يعده أصحابه الوسيلـــة الضرورية والكافية للتمييز بين الخطأ والصواب في مجـال المباحث التي لاينصاع فيها أحد الخصمين الا لحكام العقــل .

لكن على الرغم من اتحاد المتخاصمين في استعمال الأ د اة فان أسبـــاب الخلاف بقيت قائمـــة ((فأهل العقليات من أهل النفي والاثبات كل منهم يدعي أن العقل دل على قوله المناقـض لقول الاخـــر)) [1] وبدلا من التسليم بأن هذه الأسباب خارجة عن نطـاق المنطق ، فان صاحـــب العقيدة الراسخـــة لايبقى أمامه الا الشك في الأداة ، واتهامها بـالقصور ، أو العمـــــل على تقويم هذه الأ داة وتكييفها تكييفا آخر غير الذي كيفتها به عقيدة من ضبط هـذه الأداة واعتبرها أداة التمييز بين الخطأ والصواب على وجه الاطلاق ، ويلزم من هذا ان بين مطالب العقـــل

---

1) ابن تيمية ، بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، على هامش كتاب منهاج السنة لـه أيضا ، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق .1321هـ ج1 .ص111.

ووسائله علاقة وثيقة ، اذ مادام الجميع يدّعون مطلبا واحدا هو الحق والحقيقة ويتّعون استعماءأداة واحدة هي العقل فان الأمر لايخرج عن فساد في تصور المطلب أوفي استعمال الأداة .

2) أسباب النقد :

يقول ابن تيمية في سياق الحديث عن السبب الذي دفعه الى نقد المنطق المشائي ((ولم يكن ذلك من همتي ، فان همتي انما كانت فيما كتبته عليهم في الالهيات ، وتبين لي أن كثيرا مما ذكروه في أصولهم في الالهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الالهيات))[1]

ودون أن نحمل الكلمات مالاتحتمل يمكننا أن نفهم من هذا القول أن شيخ الاسلام يعزو لعقائد اليونانيين تأثيرا ما في قواعد التفكير لديهم ، وللعقائد الفلسفية عامة قدرة على تكييف المنطق . بحيث يكون المنطق تابعا للعقيدة ، والعقيدة مولدة دائما لمنطق معين. ويرى بالتالي أن منطق المشائين وليد آرائهم الفلسفية وآرائهم الالهية على وجه الضبط

ويبدو أن هذا رأى ارتآه أكثر من مفكر واحد قديما وحديثا ممن عرضوا للمنطق المشائي بالنقد وبالتحليل .

فالرواقيون بنزعتهم الاسمية التي تنكر الماهيات وتضع بدلها الاقتران بين صفات الموجودات العينية ، وضعوا منطقا ((ذا اتجاه آخر : تحركه روح أخرى))[2] هي الروح التي حركت فيما بعد جون ستوارت مل( ) (1806ـ1873) عندما وضع نسقه المنطقي القائم على إنكار الماهيات التي ظلت عدة قرون مدار المنطق المشائي والتي تشبث بها المنطقيون المشاءون المحدثون أكثر مما تشبث بها القدامى منهم ، كما يؤكد هذا بقوله :((وبما أن المذاهب التي تعارض المفهوم الصحيح للماهيات لم تأخذ في عهد ارسطو وتابعيه المباشرين شكلا واضحا مثل الذي أعطاها أياه الواقعيون في العصر الوسيط ، فاننا نجد عن هذه المسألة لدى الارسطيين القدامى آراء أقل بعدا عن الحقيقة

---

1) كتاب الرد على المنطقيين ، ص 4.

2) V.BROCHARD:Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne J.VRIN.PARIS 1966 P.226

من آراء المنطقيين المحدثين المنتمين الى المدرسة نفسها)) (1)

ويمكننا أن نخلص من هذا الى أن الأسمية ايا كانت درجتها موقف قائم على وجهة نظر حول مشكل ميتافيزيائي ، والذي يهمنا من كل هذا هو أن نقف على رأي يؤكد أن وراء المنطق المشائي آراء ميتافيزيائية ولدته ، وليس يلزمنا من هذا أن ننقل نفس المشكل الى منطق الرواقيين أو منطق جون ستوارت مل .
ولو أننا نعتقد أن لآرائه المنطقية علاقة بفلسفته التجريبية ، كما أن لآرائهم علاقة بفلسفتهم الواقعية القائمة على قصر الوجود على الأفراد العينية (2) وعلى انكار أن تكون الماهيات أشياء أخرى غير أسماء لامقابل لها في الخارج .

وقد أشار الى هذه العلاقة بين المنطق والميتافيزياء الأرسطيين (ليون برانشفيك) (1869-1944م) عندما أراد الكشف عن خاصة القياس الميتافيزيائية بحسب مايذهب اليه أرسطو ، فيقول : ((وفي الحقيقة لايعزب علينا أن الحد الأوسط ليس أمرا منطقيا بالمعنى الحقيقي للكلمة . بل هو في الواقع أمر ميتافيزيائي ، ومع ذلك أفليس يستمد المنطق لدى أرسطو قوته الحقيقية من الميتافيزياء ، فاذا أردنا أن نفهم جملة المذهب الأرسطي لم يجز لنا أن نتجاوز المنطق فحسب بل يجب علينا بعد ذلك أيضا أن نتتبع الميتافيزياء حتى قمتها . وهنا فقط يدرك العقل الوحدة الحقيقية بين المنطق والميتافيزياء)) (3)

ويبدو لنا أن أهم مايمكن أن نستفيده من هذه الفقرة هو التوكيد على الطابع الميتافيزيائي للحد الأوسط المتمثل في كونه علة أرتباط الحد الأصغر بالحد الأكبر فالبحث عن الحد الأوسط هو بحث عن العلة ، ومطلب العلة مطلب ميتافيزيائي أصيل . وهو في الالاهيات أساس تقوم عليه العقيدة ، واذا كانت النتيجة في كل قياس وليدة الحد الأوسط ولازمة عن تأليف الحدود الثلاثة الاكبر والأصغر والأوسط مثنى مثنى على الاشكال المعروفة ، فان الحد الأوسط ، وبالتالي العلة

---

1) J.S.Mill: Système de logique 2è edition traduite par LOUIS PIRRE.PARIS, Librairie GERMER BAILLIERE et Cie 1880 T.1.P.122
2) V

3) V.BROCHARD: La logique des stoïciens, in études de philosophie ancienne VRIN.PARIS.1966 P.235

ولقد أكد هذه العلاقة الايجابية بين المنطق الأرسطي والميتافيزياء الأرسطية بعض مؤرخي المنطق حسبما أشار الى ذلك (ماكو فلسكي) في كتابه ((تاريخ المنطق)) راويا آراء أحدهم فقال :((لقد بين تراند لنبرغ الصلة الوثيقة التي تصل منطق أرسطو بميتافيزيائه))[1] ثم أضاف :((ويقول بوبروف أن منطق أرسطو مرتبط كل الأرتباط بميتافيزيائه بحيث لو فصل عنها لما أمكن فهمه على الوجه الصحيح))[2] ويبدو لنا أن بوبرف لم يكن ليقول مثل هذا لو لم يقصد الى بيان تداخل المبادىء الميتافيزيائية ومبادىء التفكير بالنسبة الى الفكر الأرسطي على الأقل ، والى الأشارة الى سبق تأثير الميتافيزياء في المنطق . بحيث يجوز لنا أن نستنتج من ذلك فعالية الآراء الاعتقادية في مبادىء التفكير . اذ التعريف بحث عن الماهية ، والقياس لا ينعقد الا بمعرفة العلة التي هي الحد الأوسط.

وقد عبر عن هذه العلاقة الوثيقة بين المنطق والميتافيزياء كما ربطهما أرسطو الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر (1874_1945م) بقوله :
((ان المنطق الأرسطي على صعيد مبادئه العامة تعبير عن ميتافيزيائه وأنعكاس أمين لها . ويتعذر فهم مسائله دون اعادتها الى سياق الاعتقادات التي تدعم مثل هذه الميتافيزياء))[3] ويمكننا أن نستنتج من هذا أن منطق أرسطو مجرد تبرير لميتافيزيائه في نظر بعض المفكرين . ودون أن نميل الى تعميم هذه الصفة منذ الآن بين المنطق والميتافيزياء على وجه الاطلاق بأن نقول أن كل تصور لمبادىء التفكير مستمد من تصور آخر لمبادىء الوجود ـ اذ هذا موضوع يخرج عن نطاق بحثنا فاننا نكتفي ببيان نوع العلاقة التي يشير اليها (كاسيرر) والتي يتصورها اسقاطا للميتافيزياء في المنطق ((فتصور الماهية وتمفصل الوجود يكيف تصور الصور الأساسية للفكر))[4] فأنواع الوجود كما فصلها أرسطو هي التي أعطت أنواع المقولات وحصرت عددها . فكأنما الفكر مقيد باستعمال هذه القوالب الفكرية

1) E.RABIER:Leçons de philosophie-Logique.Hachette PARIS1888 P/14
2) ARISTOTE:Métaphysique J.VRIN .PARIS.1966.T,3.1005.b.19-21
3) A.MAKOVELSKI:Histoire de la logique.Traduction du russe
4) édition du Prigres.MOSCOU.1978.P.117

في الالاهيات ليست واحدة عند بعض ولا ضرورية عند بعض آخرين. وما كثرة الأديان وتعدد المذاهب فيها الا نتيجة لاختلاف في تصور العلة الأولى . وما الالحاد الا انكار لوجود مثل هذه العلة .

وقد وجد ايلي رابيي) : ((ان المنطق الصوري حتى باعتباره علم تطابق الفكر ذاته ، ليس غريبا عن المشاكل النفسانية والميتافيزيائية بالقدر الذي يظن اذ المتناقض محال في العقل والمحال في العقل محال في الطبيعة)) (1)

ولاشك أن الربط بين الاحالة العقلية واحالة الوجود في الطبيعة أمر يوءكد الصلة الوثقى بين المنطق والميتافيزياء بحسب مذهب المشائين ، وهي الصلة القائمة على مبدأ عدم التناقض الذي عبر عنه أرسطو كما يلي :((من المحال أن يكون المحمول الواحد ثابتا للموضوع الواحد ومنفيا عنه في الآن الواحد ومن الجهة الواحدة)) (2) .

ومعنى هذا أن عقل الانسان بتوحيده بين المتناقض والمحال ، وبين المحال والعدم ، وبالتالي بين المتناقض والعدم ، وبين غير المتناقض والممكن الوجود ، يكشف بذلك عن قابلية لديه للانتقال من أحد المتكافئين الى الآخر . وهي قابلية مأمونة اذا تعلق الأمر بالذهاب من الممكن الى غير المتناقض ، أما اذا تعلق بالذهاب من غير المتناقض الى الممكن فان الطريق تكون غير مأمونة لاسيما في مجال الاخلاق والميتافيزياء . اذ الأفتراضات كثيرة ومتناقضة ومتضادة ، يشهد لذلك الصراعات السياسية والخلافات الفلسفية والمجادلات الدينية ، وذا كان يلزم من المتناقض من المذاهب السياسية والمبادىء الاخلاقية والأديان أن يكون أحد المتناقضين صادقا والاخر كاذبا ، فانه لايلزم من ذلك أن يكون أحدهما موجودا والأخر معدوما . بل المتناقضات من هذا القبيل موجودة معا . لأن مصدرها الارادات المختلفة .وليست كلها في الواقع خيرة .. ويلزم من كل ذلك مرة أخرى أن طريقة التفكير تتأثر الى حد كبير بالاختيارات الاعتقادية .

1) L.BRUNSCHVICG:La vertu métaphysique du syllogisme selon
2) ARISTOTE in:La modalité du jugement 3è édition.P.U.F 1964 P.265

وبالتـالي لايمكنـه أن يدرك من الوجـود الا ما انصـب في هـذه القوالـب ، ومادامـت هـذه القوالـب متولـدة من مبـادىء الوجـود ، فالحديث عن الوجـود تابـع لتصـور هـذا الوجـود .

ولعل أهـم من تعـرض لنقـد المنطـق المشائي من المفكريـن المسلميـن المتأخـرين في التاريـخ المعاصر انما هو محمـد وهبـة الشربيني في كتابـه ((المنطق العربـي)) ، ويبدو أن سيـاق النقـد لديه مماثل الى حد كبير لسيـاق النقـد لدى شيـخ الاسـلام ، اذ يقول: ((ولما كان هذا المنطق اليونـاني لايتفـق الا مع فلسفـة اليـونان وحكمـة اليـونـان الجاهليـة ، لانه وضـع ليخـدم تلك الفلسفـة الوثنيـة الجاهليـة ومعنـى هـذا أنه وضـع ليخـدم عقائـد اليونـان وديانتهم القديمـة لأن تلك العقائـد والديانـة بنيت علـى القـول بالأجنـاس والأنواع والفصـول، وبنيت على الكليـات والجزئيـات .)) [1] اذ هو الآخر يلحـق منطـق اليونـان وبالتالـي المنطـق المشـائي بعقائـد اليـونـان وفلسفتهـم ويـرى العلاقـة وثيقـة بينهمـا الى درجـة أنـه عمـم الأمـر ووجد أن التغـير في العقيـدة يتبعه دائما تغير في طـرق التفكـير وبالتالي في المنطق، ويرى أن تاريخ الأمـم يبين ((ان لكل أمة حكمتهـا أعنـي فلسفتهـا وديانتهـا التي تناقـض الأخـرى ، ولكل فلسفـة وديانـة منطقها الخاص الـذي يناسبهـا ويتفـق معهـا)) [2]

ومعنى هذا أن المنطـق يأتـي لا ليوجـه التفكير نحو الحقيقة ، بل ليتجـه نحو هذه الحقيقـة . فكأنما الحقيقة بنت الاعتقـاد والتصـور ، وليس المنطـق سـوى اطـار يصنـع لصيانتهـا بعد استقرارها في الأذهـان ، ودون أن نرى أن من المناسـب أن نرتـب علـى هـذا أن تعدد المنطـق تبعا لتعـدد العقائـد يلزم منه ذوبـان المنطق في الـميتافيزيـاء ، فاننا نعتـقد أن سيـاق الكلام لدى الشربيني ينبىء أن لديـه ولدى خصـومه مقاييس منطقيـة واحدة مشتركة لاتختلـف باختلاف عقائدهما . والا كانت حظـوظ الخطـأ والصـواب واحـدة لدى الجميـع .

1) محمد وهبة الشربيني : المنطق العربي ـ دار الفكر العربي القاهرة ، ص 4.
2) المصـدر نفسه ص5.

ومن كل ماسبق يمكننا أن نستخلص أن صلة المنطق الأرسطي بالعقائد اليونانية لم ينظر اليها بعين الرضا كثير من المفكرين القدامى والمحدثين وان منشأ هذه النظرة لدى الجميع انما هو ماوجدوه من انحاد بين التصور من حيث هو عملية ادراكية لماهيات الموجودات ، والتصور من حيث هو وحدة عنصرية تتركب منها مادة التفكير الذي يتحدث عن هذه الماهيات اذ ((التصور كما يقول كاسيرر لايواجه الواقع الحسي كما لو كان عنصرا أجنبيا عنه ، بل هو على العكس من ذلك يؤلف جزءا من هذا الواقع ذاته ، وملاصقة ماهو متضمن فيه مباشرة))[1].

كما يمكننا أن نستشف من هذه النظرة أن أساس ارتباط المنطق بالميتافيزياء لدى أرسطو انما هو تصوره للوجود ومعانيه المختلفة . فالتصورات متنوعة بحسب الخصائص التي تتصف بها الموجودات الناشئة من علة أولى توجهها الى غاية تحقق فيها كمالها ، وتتم بها حقيقتها . فجنس الكائنات الحية يتضمن القوة التي تحركها في مسار اكتمالها ، والغاية التي عندها يتم هذا الاكتمال . فالتعينات التي تأخذها الموجودات بالنسبة الى بعضها بعض في تدرجها من أعم الخصائص الى أخصها تعين قوالب تصورها ، وبالتالي قوالب التعبير عن هذا التصور[2]

وهكذا تبدو العلاقة بين المنطق والميتافيزياء الأرسطية علاقة عضوية لاسيما عند المشائين بعد أرسطو ، مع هذا الفارق الذي يتمثل في كون منطق أرسطو امتدادا لميتافيزيائه ، في حين أن منطق المشائين كان مصدرا لميتافيزياء بعيدة كل البعد عن ميتافيزياء المعلم الأول.

ولعل في هذه المواقف ذات المصادر المتعددة والغايات المتحدة مايوضح الأصول المختلفة التي قام عليها نقد المنطق الأرسطي ، ومايبين سياق النقد الذي وجهه شيخ الاسلام الى المنطق المشائي والذي أشترك في اثارته أكثر من فكر واحد.

---

1) IBID... P.117

2) EDMONT CASSIRER:Substance et fonction Editions de minuit 1977 P.14

الفصل الثاني

المنطق والمعرفة

1) المنطـق والقريضـة

لقد اعتبر القدماء المنطق والقياس خاصة أداة العلم الصحيـح :
((فالقياس (...) هو الأداة المشتركة التي يستعملها على حد سواء العلماء والمجادلون والخطباء كل بمقدمات مختلفة))[1] لأن العلم في نظرهم هو المعرفة الضرورية بالأسباب ، وما سوى ذلك هو مجرد رأي وظن وتخمين . والسبيل الى العلم الصحيح في نظر أرسطو انما هو القياس البرهاني أو البرهان الذي يعني بـه ((القياس المؤتلف اليقيني وأعني بالمؤتلف اليقيني الذي نعلمه بما هو موجود لنا))[2] أي القياس الذي متى تم ائتلافه في النفس حصل لها بمقتضى ذلك الائتلاف العلم حصولا ضروريا . اذ كما يقول أرسطو :((قد يظن بنا أنا نعرف كل واحد من الأمور على الاطلاق ، لا على طريق السوفسطائيين الذي هو بطريق العرض متى ظن بنا أنا قد تعرفنا العلة التي من أجلها الأمر ، وانها هي العلة وانه لا يمكن أن يكون الامر على جهة أخرى ، ومن البين أن هذا هو معنى أن يعلم))[3]

فالعلم في نظر أرسطو والأرسطيين من بعده حتى القرن السادس عشر هو معرفة الضروري ومعرفة الكلي عن طريق معرفة العلة والماهية .الا((أن هذه الصورة المنطقية التي وضعها أرسطو للعلم على الرغم من جاذبيتها ومن صرامتها الظاهرية قد أثرت كثيرا في مستقبل علوم الطبيعة))[4] لأنها جعلت من المنطق الأداة الوحيدة لاكتساب المعرفة في جميع المجالات ، كما جعلت من القياس على وجه الخصوص السبيل الوحيد الى العلم الصحيح اليقيني ، غير ناظرة الى أن يقين النتيجة في القياس انما يعتمد على يقين المقدمتين ، والى أن يقين المقدمتين انما يعتمد على استقراء الوقائع وتتبع أوضاعها من الصدق والكذب ، ومعتبرة مصدر اليقين في ذا اليـف

1) E.BREHIER: Histoire de la philosophie T.I fax I.P 154 5è edition p.u.f 1968

2) منطق أرسطو ، نشرة عبد الرحمن بدوي ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة 1948 ص 313 .

3) المصدر السابـق ، ص 312 .

4) E.ROBIN: La pensée greque ALBIN MICHEL PARIS 1963 P.308

المقدمتين اللتين متى كانتا على هيأة مخصوصة لزمت عنهما النتيجة . فكأنما مصدر اليقين انما يتمثل في صورة تأليف الكلام أكثر مما يتمثل في مطابقة المقدمتين للواقع.

فكأن للعلم بمعناه العام مصدرين هما التصور الذي يتم بمثول الماهية في الذهن والتصديق الذي يتم بمعرفة العلة الموجبة لايقاع النسبة الحكمية بين تصورين . ولقد سادت هذه النظرة التي تعتبر المنطق أداة العلم طيلة العهود القديمة ، لدى جميع المفكرين الذين تبنوا نظرية المعرفة المشائية في الشرق وفي الغرب على حد سواء. ولهذا استقر قديما في اذهان الناس أن المنطق ضامن للمعرفة الصحيحة بحيث تكون نسبة المنطق الى العلم كنسبة الوسيلة الى الغاية . فطالب المعرفة محتاج الى المنطق . بما في ذلك معرفة الأمور الدينية النظرية كما يرى الامام الغزالي (450-505هـ) في كتابه ((المستصفى من علم الأصول)) : ((نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ، ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما (....) وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ، ومن لايحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا...)) (1).

لكن الامام ابن تيمية يجزم بأن ((المنطق اليوناني لايحتاج اليه الذكي ولا ينتفع به البليد)) (2) ويرد على الامام الغزالي قوله السابق الذكر قائلا : ((واما المنطق فمن قال أنه فرض كفاية وأن من ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه ، فهذا القول في غاية الفساد)) (3) ويروي عن الفلاسفة المشائين الذين عرف آرءهم ، وأغلبهم من الذين كتبوا باللغة العربية أنهم : ((متفقون جميعهم على أن من النفوس من يستغني عن وزن علومهم بالموازين الصناعية في المنطق . لكن قد يقولون هو حكيم بالطبع . والقياس ينعقد في نفسه بدون تعلم هذه الصناعة ، كما ينطق العربي بالعربية بدون النحو وكما يقرض الشاعر الشعر بدون معرفة العروض)) (4).

---

1) الغزالي المستصفى ، الطبعة الأولى ،بولاق ، القاهرة ،1322هـ،ج1،ص10.

2) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين . ص3.

3) ابن تيمية : نقض المنطق ، الطبعة الأولى ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة .1951. ص 155.

4) ابن تيمية : نقض المنطق . ص157.

ومن هـذه العبـارات يمكننا أن نتبين مظاهر التباس بين المنطق من حيث هو جملة من القوانين العقليـة التي تكوّن بنية العقل والتي يعمل العقل بمقتضاها في الأحوال السوية، وبين المنطق من حيث هو صناعة يتعلمها الانسان لكي يعرف هذه البنية وأسباب اضطرابها، مما يؤدي الى حصول الخطأ في عمل العقل . وهو التباس ما كان ليحصل لو أمكن التمييز بين العمل الذي يقوم به العقل السليم من جهة ، والاطلاع على طريقة هذا العمل من جهة أخرى . ان معرفة الطريقة الصحيحة التي يجري بها عمل من الأعمال لايلزم منها جريان العمل على الطريقة الصحيحة . اذ كما يقول الامام الغزالي :((كم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن تكون صحيحا وشبعان)) [1] ومن دون أن نرى أن معرفة فزيولوجيا الهضم لايلزم منها الهضم الجيد ، اذ لايلزم أن يكون للطبيب معدة هضوم بمقتضى علمه بفزيولوجيا الهضم ، فاننا نعتقد أنه لايلزم من معرفة قواعد التفكير الصحيح أن يجيء التفكير صحيحا . لأن المعرفة في هذا النطاق يتهددها النسيان والغفلة والقصد الى التغليط والايقاع في الخطأ . فلا وجه لتشبيه عملية التفكير بعملية الهضم في السياق الذي ذكرناه ، واذا كان حقا أن البليد لاينتفع بالمنطق بمقتضى بلادته ، فان الذكي لايحتاج اليه . لانه بمقتضى ذكائه يملكه ، بدليل أنه لايقبل التفكير الفاسد ، وليس ذلك لانه يصدر منه التفكير الصحيح بدون قصد منه . اذ ليس المنطق وسيلة الى المعرفة بل هو قدرة عليها . وليس قواعد تضاف الى العقل بل هو بنية العقل ذاتها . وليست هذه البنية موضوع اكتساب واقتناء بالتعلم ، فالذي يمكننا اكتسابه انما هو أسباب اضطرابها . فالصحة لاتكتسب وانما الطب هو الذي يتعلم ، لكن اعادة الصحة للجسم تكتسب مثلما أن اعادة الصحة للتفكير انما تكون بمعرفة أسباب فسادها ، وباصلاح هذا الفساد.

ان قناعة ابن تيمية بأن الفطرة السليمة تغني عن صناعة المنطق المعقدة تقابلها قناعة الفارابي (259ـ339هـ) الذي يرد ((قول من زعم أن المنطق فضل لايحتاج اليه . اذ كان يمكن أن يوجد في وقت ما انسان كامل القريحة لايخطىء الحق

---

1) الغزالي، المنقذ من الضلال ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت 1959، ص35.

أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين المنطق)) (1) لان من زعم ذلك كمن زعم أن النحو عديم الفائدة ، اذ قد يوجد في الناس من ينطق حسب قوانين النحو من دون أن يتعلم شيئاً منها ومن دون أن يقف على اصطلاحات النحاة المتكلفة ، فمن فعل ذلك خلط بين النحو كقدرة على النطق بحسب قواعد جارية ، وبين النحو كدراية بحالات الخروج عن هذه القواعد . وما يفعله النحو لحماية القواعد مماثل لما يفعله الاستعمال السائد لدى الناطقين باللغة .

لكن ابن سينا يذهب الى أبعد من ذلك ويجعل الاستغناء عن صناعة المنطق أمراً محالاً بعد ما جعل القريحة أمراً موزعاً بين الناس بالتساوي ، وقدرة طبيعية على التمييز بين الخطأ والصواب عند من يجعلونها مغنية عن التعلم والاكتساب ، ويرى أن القريحة ان كانت كافية عن التعلم في كثير من الامور كما هو الشأن في قرض الشعر مثلاً ، فانها لا تكفي من اكتساب أصول صناعة المنطق : ((فانه لو كانت الغريزة والقريحة في ذلك مما يكفينا طلب الصناعة كما في كثير من الامور ، لكان لا يعرض من الاختلاف والتناقض في المذاهب ما عرض . ولكان الانسان الواحد لا يناقض نفسه وقتاً بعد وقت اذا اعتمد قريحته ، بل الفطرة الانسانية غير كافية في ذلك مالم تكتسب الصناعة ، كما أنها غير كافية في كثير من الاعمال الأُخر ، وان كان يقع له في بعضها كرمية من غير رام)) . (2)

واذا كان سياق الكلام يتيح لنا ان نفهم من القريحة ما يعني به الناس الحس السليم أو ما يسميه ديكارت (1596 - 1650) DESCARTES العقل الذى يجعله ((أعدل الاشياء توزعاً بين الناس)) (3) والذى به تحصل الاصابة في الاحكام وتمييز الحق من الباطل فانه لا يلزم من ذلك أن تكون هذه القريحة معصومة من الخطأ كما يوهم ذلك كلام الشيخ الرئيس . اذا الخطأ واقع من المكتفي بالقريحة لاننا ((نوجه افكارنا في طرق مختلفة)) (4)

---

1) الفارابي ، احصاء العلوم ، دار الفكر العربي - القاهرة 1948 م ص 59 .

2) ابن سينا ، الشفاء ، المنطق ، المدخل ، نشرة وزارة المعارف العمومية القاهرة 1952 ص 19 .

3) ديكارت : مقالة الطريقة ، ترجمة جميل صليبا ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية - بيروت 1953 ص 58 .

4) المصدر السابق ص 58 .

وقوعه من العلم بالصناعة ، لاننا قد نذهل وقد لا نستوفي الصناعة وقد نهملها وقد نعجز عن استعمالها ، الا ان صناعة المنطق تبقى دائما صناعة ضابطة وصادة عن الغلط. (1)

لكن الذي يمكن أن نستنتجه من كل ما سبق هو أن ابن تيمية يجعل القريحة أو العقل الفطري قسيما لتعاليم المنطق أو العقل الاصطناعي ، ويعتبر كلا من القريحة والمنطق أمرا مختلفا من الآخر بالنوع ، كما يمكن أن نستنتج أن رأي ابن سينا في الامرين ليس أقل حزما في كونهما متمايزين تمايز الانواع ، الا أن هذا التمييز النوعي بينهما يبني على تفضيل أحدهما على الآخر في نظر الشيخين .

فشيخ الاسلام يرى أن القريحة تغني عن صناعة المنطق ، وأنها أفضل منها لانها بسيطة لا تكلف فيها ، مدركاتها بينة بنفسها ، أولية لا مجال للشك فيها . وأما من زعم من المشائين ((أن البديهة والفطرة قد تحكم بما يتبين لها بالقياس فساده فهذا غلط لان القياس لابد له من مقدمات بديهية فطرية)) . (2) واذا كان بيان فساد المقدمات الفطرية لا يتم الا بواسطة قياس مقدماته يجب أن تكون فطرية ، لزم عن هذا تعارض بين قضايا فطرية بعضها مستدل عليها وبعضها مستدل بها ، ومقتضى كونهما قضايا فطرية فليس رد المستدل عليها بأولى من رد المستدل بها ، فلم يبق سوى معيار البساطة والتركيب ، ومجال الغلط في البسيط أضيق من مجال الغلط في المركب ((فما يعلم بالقياس ومقدمات فطرية أقرب الى الغلط مما يعلم بمجرد الفطرة)) (3) ومعنى هذا ان طريق القريحة الى المعرفة اقوم من طريق صناعة المنطق .

أما الشيخ الرئيس فانه على العكس من ذلك يرى أن القريحة غير كافية في الامور العقلية كفايتها في الامور الحسية ، اذ لا خلاف بين العارفين ، في المعارف الحسية ، بينما الخلافات كثيرة ومتشعبة بينهم في المعارف المجردة ، ولا سيما في التي يعتمد فيها على مجرد الحدس والتخمين . واذا كان يحصل لبعض الناس من

---

1) ابن سينا : الشفاء ، المنطق ، المدخل ، ص 19 .
2) ابن تيمية : نقض المنطق ، ص 160 .
3) المصدر السابق ، ص 160 .

المعارف بواسطة القريحة ، مايحصل لغيرهم بواسطة صناعة المنطق فذلك انما يحصل لهم مصادفة من غير دراية بقيمة المعرفة وموجباتها ، وبالتالي من غير علم بأسباب اليقين فيها ، ولا يلزم من هذا أن يكون العلم بمسائل المنطق فيه أمن من الخطأ والغلط ، كما مر بنا ذلك منذ حين ((على أنه وان كان كذلك فان صاحب العلم اذا كان صاحب الصناعة واستعملها ، لم يكن مايقع له من السهو ، مثلما يقع لعادمها))[1] لان الممارسة تكسبه قدرة على أجتناب الخطأ ، وعلى المبادرة الى اصلاحه عند الوقوع فيه ، لعلمه بسبيل تحصيل الحق واليقظة انتباهه الى الحيد عن هذه السبيل ، ومعنى هذا أن طريق صناعة المنطق الى المعرفة آمن وأسلم من طريق القريحة ، وان اكتساب العلم النظري انما يحصل بطريق المنطق لاغير كما يوءكد ذلك ابن سينا بقوله : ((وأما هذه الصناعة فلاغنى عنها للانسان المكتسب للعلم بالنظر والروية))[2] وبما أن المسائل الالهية انما تحصل بواسطة النظر وليس بواسطة الحس فان اكتساب صناعة المنطق أمر لامفر منه ، وبهذا يتعاند رأيا الشيخين الشيخ الرئيس وشيخ الاسلام . ويتعين علينا الآن أن نتساءل : هل هذا العناد حقيقي أو ظاهري ؟ وبالتالي هل العناد ذاتي أو لفظي ؟ وهذا يقتضي منا تحديد معنى كل من القريحة والمنطق . ولن يتيسر ذلك الا بالرجوع الى الاستعمال والسياق الذي يعيّن دلالة الالفاظ ، ولعل أقرب من يعيننا على ذلك انما هم أطراف النزاع أنفسهم بغض النظر عن درجة دخولهم في النزاع .

فابن سينا عندما يقول وهو بصدد الحديث عن تفاوت الناس في مداركهم وعن اختلافهم في استعمال وسائل المعرفة بحسب الأحوال : ((ان أكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله . بل يعود آخر الأمر فيه الى القريحة

---

1) ابن سينا : الشفاء - المنطق - المدخل ص20.

2) المصدر السابق : ص20.

فيركبهما ركوب الراكض من غير كف عنان أو جذب خطام))[1] انما يعني بالقريحة قوة لكسب المعرفة أسرع وأيسر من التقنيات المنطقية ، ليست نتائجها دون نتائج صناعة المنطق وشاقة ومشروعية ، فكأنما المتفلسف بعد أن يعيه ترتيب الدليل ومراعاة شروطه يضيق بذلك ذرعا فيسلك أقرب السبيل الى المطلوب .

وعند ما يقول في سياق الحديث عن علم الله المحيط بكل شيء على نحو كلي دون أن يعزب عنه شيء شخصي : ((وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة)) (2) فانه يريد بالقريحة قوة مدركة يتوصل بها الى تصور ما لا يمكن تصوره وادراكه بالعقل الذي يعمل بمقتضى مبدأ المبادىء الذي هو مبدأ عدم التناقض ، لكن القريحة تبقى دائما في نظره قوة مدركة تفوق غيرها من وسائل المعرفة .

ويمكننا من هذين الاستعمالين أن نتبين أن الشيخ الرئيس يعني بالقريحة قوة ادراكية تفوق النظر المرتب على مقتضى القوانين المنطقية الصناعية من حيث السرعة لا من حيث طبيعة المدركات ، وأن أوهم بعض كلامه بتغايرهما ، الا أننا نرجح أن يكون قصده هو جعل القريحة عقلا خالصا غير مثقل بزوائد الصنعة وقيود الاصطلاحات .

وابن رشد عندما يشرح قول أرسطو : ((فمن كان منهم يظن هذا الظن لعسر الادراك وتحيره منه فان لجهلة شفاء)) فيقول : ((يريد أن من كان منهم ظن هذا الظن لشبهة دخلت عليه من قبل ضعف قريحته فان امرضه من هذه الجهالة شفاء . وهو أن تحل له تلك الشبهة التي أدخلت عليه هذا الفساد في قريحته)) (3) يجعل القريحة مرادفة للعقل في بنيته الأولى الطبيعية التي لم تفسدها شكوك السفسطة .

---

1) ابن سينا : الشفاء - الالهيات ، طبعة وزارة الثقافة والارشاد القومي القاهرة 1960 ص 51

2) المصدر السابق ص 359 .

3) ابن رشد : تفسير مابعد الطبيعة ، طبعة موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1952 ص 407 .

وعندما ينتقد بعض أهل زمانه من المتكلمين الذين يقفون في نظره موقفا متناقضا في مسألة أفعال الخالق وأفعال المخلوقات فيقول : ((ولذلك ما نرى أن الصناعة التي تنسب الى هؤلاء تبطل قرائح كثيرة من القرائح المعدة لقبول الحق)) (1) فهو انما يقصد بالقريحة قوة ادراكية طبيعية قادرة على ادراك الحق في العقائد لولا أن المتكلمين يعكرون صفو هذه القريحة بجدلهم الذي لا يهتدي الى اليقين .

ولا جرم أنه يسوغ لنا أن نستشف في الاستعمالين معنى واحدا لكلمة ((القريحة)) هو كونها استعدادا طبيعيا لادراك الحق وللاهتداء الى الصواب من شأن التمويه والتعقيد أن يحولا بينه وبين الوصول الى المعرفة الصحيحة البسيطة ، فابن رشد هو الآخر يحمل كلمة ((القريحة)) معنى ايجابيا فيه مدح وتمجيد ، فتتصل بذلك العقل الذي تعتمه وترهقه الطرق الملتوية التي تسلكها صناعة الكلام . (2) .

واذا ارجعنا الى معاجم اللغة وجدناها تؤكد هذا الاستعمال وتعتمده يقول الجوهري في ((الصحاح)) : ((والقريحة أول ما يستنبط من البئر . ومنه قولهم ، لفلان قريحة جيدة ، يراد استنباط العلم بجودة الطبع)) ، ويقول ابن منظور في ((لسان العرب)) : ((وقريحة الانسان طبيعته التي جبل عليها)) ويقول أبو هلال العسكري في كتابه ((الفروق في اللغة)) : ((والقريحة فيما قال المبرد ماخرج من الطبيعة من غير تكلف)) .

ومن كل ما سبق يرجح لدينا أن كلمة ((القريحة)) تستعمل بمعنى العقل الفطري أي العقل المنسوب الى الفطرة والخلقة الأولى ، باعتبار هذه الخلقة الأولى تمثل وضعا كاملا قد يعتريه النقصان بسبب تعقيدات الصناعة وقيود العبارة فتتعسر أحكامه وتنسد استنتاجاته فلا يعود ذا الحا

---

1) ابن رشد : المصدر السابق ، ص 113 .

2) ابن رشد : مناهج الأدلة ، الأنجلو المصرية ـ القاهرة . 1955 ، ص 135 .

لكسب المعرفة الصحيحة ، كما يرجح لدينا أن معنى كلمة ((القريحة)) ليس بعيدا كثيرا عن معنى ((الذكاء)) في اصطلاحاتنا الحديثة .

ونحن نعتقد أن هذا المعنى هو الذي أورده الامام الغزالي عندما عرض معاني كلمة ((العقل)) فقال: ((أما الجماهير فيطلقونه على ثلاثة أوجه : الأول يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس ، فيقال لمن صحت فطرته الأولى أنه عاقل ، فيكون حده أنه : قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة)) [1] مجاريا في ذلك ما أورده ابن سينا في ((رسالة الحدود)) له .

ولعلنا نكون قد وصلنا بهذا الى موضع تقاطع كلمتي العقل والقريحة حيث نجد د لالتهما واحدة وهي ، القدرة على التمييز بين الخطأ والصواب وبين الباطل والحق ، مع نسبة الأمان من الخطأ الى القريحة دون العقل فنكون أمام عقل فطري ينفذ الى الحقائق بسرعة وبصورة مباشرة ، وعقل فقد فطريته بسبب سوء القصد وسوء النشأة . فلا يكون العقل سوى الفطرة الفاسدة اذ ((قد يعرض للفطرة ما يفسدها فتحتاج حينئذ الى النظر)) كما يقول ابن تيمية لما تعرض لمسألة معرفة الله هل هي فطرية أو نظرية. فاختار أنها فطرية لفطرية مبدأ السببية ولكونه مبدأ ضروريا لا يحصل بالنظر بل النظر متوقف عليه ، ويقول بعد ذلك : ((ثم المعرفة الواجبة لا تتعلق بنظر خاص ، بل قد تحصل بضرورة ، فتصفية النفس ورياضتها من أعظم الأسباب في حصول المعرفة الضرورية ، ولكن تحتاج الى أمور يجب الايمان بهما فتتوقف على النظر لما طرأ على الفطرة من الفساد)) [2] ولولا فساد الفطرة لما مست الحاجة الى النظر والى ترتيب الأحكام على الصورة التي تقتضيها صناعة المنطق ، فاذا وجدت القريحة السالمة استغني بها عن صناعة المنطق وتقنياتها .

---

1) الغزالي : معيار العلم ، نشرة سليمان دنيا ، دار المعارف – القاهرة . 1961 ص 286 .

2) ابن تيمية: رسالة في الكلام على الفطرة . ضمن مجموعة الرسائل الكبرى له دار أحياء التراث العربي ، بيروت 1972 ج 2 ، ص 341 .

لكن قد يبدو لنا أن وجدنا أن الفرق الوحيد بين " القريحة " و " العقل " أي بين العقل الفطري والعقل غير الفطري انما هو فرق الميسورية في تحصيل المعرفة وفرق الوضوح الذاتي ، وتبقى البنية الحركية التي تمثل حركة العقل في انتقاله من معرفة الى أخرى ، بنية واحدة تحتفظ بنفس العلاقات وتحتفظ بنفس الاتجاه بين طرفي كل علاقة ، ويبدو لنا أن السرعة والوضوح أمران ذاتيان غير موضوعيين ، ونعني بهذا أنهما متعلقان بالانسان الذات العارفة لا بالطريقة المعرفية ، فحركة العقل العارف من حيث المدة هي التي يمكن أن تختلف من شخص الى آخر تبعا للفروق الفردية ، أما صورة هذه الحركة فانه لا يمكن أن تكون مختلفة بالنظر الى تماثل النتائج فوحدة النتائج تقتضي وحدة المقدمات بحسب البداية أو المآل .

ويبدو لنا أن عدم التمييز بين سرعة حركة العقل في عملية الاستنتاج وبين صورة هذه الحركة ، بدمجهما في مفهوم واحد هو الذي جعل ابن تيمية وكثيرا من المفكرين قبله وبعده يجعلون القريحة من حيث هي عقل فطري مقابلة للمنطق من حيث هو جملة القوانين التي تجب مراعاتها عند الفكر والنظر . اذ ليس لدينا الا من وسيلة اكتساب المعرفة في المجال النظري الا وسيلة واحدة هي العقل من حيث هو ملكة الاستدلال النظري ، أي ملكة التأليف بين التصورات والتصديقات (1) وهي واحدة لدى جميع الناس سواء أسميت قريحة أو منطقا . ولئن اختلف الناس في آرائهم على الرغم من استعمالهم لنفس الملكة فان سبب الاختلاف هو اختلافهم في المواد المستعملة في الاستدلال وفي المراد من الاستدلال (2) اذ لو اتحدت المواد والمراد لجاءت الآراء المترتبة على ذلك واحدة . ويلزم من هذا وحدة صورة الاستدلال لكن لا يلزم من اختلاف مادة الاستدلال اختلاف صورته كما يذهب الى ذلك ابن تيمية ، فلا يلزم من فساد آراء اليونانيين الالهية فساد الأداة التي استعملوها في تقرير هذه الآراء لأن نظرية الاستنتاج التي هي جوهر المنطق انما تتمثل في لزوم النتيجة

---

1) *A.LALANDE: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 10e édition 1968*

2) ديكارت : مقالة الطريقة ، ترجمة جميل صليبا ، بيروت 1953 ، ص 58 .

من المقدمتين متى كانتا على هيأة معينة تصح معها حركة العقل، وليس من مهمة المنطق تقرير الصدق المادي في القضايا، فإن تلك مهمة خارجة عن نطاق المنطق . فقد تكون المقدمات متولدة من اعتقادات فاسدة وقد تكون مستمدة من التجربة الحسية وقد تكون مجرد افتراضات. الآن طريقة استخلاص النتائج منها طريقة واحدة هي التي أسميناها بالمنطق يطلق عليها وهي التي متى امتلكها الانسان كان ذكيا ومتى فقدها كان بليدا بقطع النظر عن كون مصدرها الفطرة أو الاكتساب .

2) المعرفـــة والتعريـــف

اذا عرفنا شيئاً استطعنا من دون شك تعريفه . لكن هل يمكننا أن نعرف شيئاً من مجرد تعريفه ؟ وبعبارة أخرى هل تعريف الشيء يمكننا من معرفته ؟ ويلخصها ابن تيمية : هل التصورات غير البديهية لاتنال الا بالحد ؟ [1] كما تصور ذلك الامام الغزالي تصويراً لخص فيه الموقف الشائع بين المنطقيين المشائيين حتى عصره فقال : ((والمعرفة قسمان : أولي وهو الذي لايطلب بالبحث كالمفردات المدركة بالحس ، ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جملي غير مفصل فيطلب تفصيله ، وكذلك العلم ينقسم الى أولي ، والى مطلوب فالمطلوب من المعرفة لايقتنص الا بالحد ، والمطلوب من العلم الذي يتطرق اليه التصديق والتكذيب لايقتنص الا بالحجة والبرهان وهو القياس وكأن طالبي القياس والحد طالب الآلة التي بها تقتنص العلوم والمعارف كلها [2])).

ويعني هذا أن من المعارف ما هو بديهي حاصل في النفس بالفطرة ، مثل المدركات الحسية ومبادىء العقل التي لولاها لما عقل الانسان شيئاً ، ومنها ما هو غير بديهي غير حاصل في النفس بالفطرة ، لكن يمكن أن يحصل فيها متى طلبته ، وبما أن المطالب المعرفية منحصرة في التصورات والتصديقات فان التصور غير البديهي لايكون الا بالتعريف ، والتصديق غير البديهي هو الآخر لايكون الا بالقياس وهذا مايؤكده الامام الغزالي على لسان المنطقيين المشائيين .

لكن شيخ الاسلام لايقبل هذا الحصر ويرده من أحد عشر وجها نجملها فيما يلي :

أ ـ أن قول المنطقيين ((أنه لاتحصل التصورات الا بالتعريف)) قضية غير بديهية مفتقرة الى دليل يثبتها ، وبما أنهم لم يقدموا دليلا على صدقها فانها تبقى مجرد دعوى .

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ص 7 .

2) الغزالي : محك النظر دار النهضة الحديثة ، بيروت ، 1966 ، ص 9 .

فهذا رد عام مبناه ان القضية السالبة في حاجة الى دليل مثل القضية الموجبة، ويلزم من هذا أنه يتحتم على ابن تيمية أن يقدم دليلا على صدق دعواه المقابلة لدعوى المنطقيين والقائلة : ((تحصل التصورات بأمر آخر غير التعريف)) وهذا ما يحاوله في سائر أوجه الرد التالية .

2 - ان الحد قول الانسان الحاد بعد ان يكون قد عرف المحدود ، اذ لا يعرف الشيء الا من كان قد عرفه ، فلو كان قد عرفه بواسطة حد سابق للزم اما أن يكون الحد الحالي متوقفا على الحد السابق ، والحد السابق متوقفا على الحد الحالي اذ هما حد واحد ، فيلزم عن ذلك أن يكون الشيء معروفا قبل معرفته ، وهذا دور قبلي وهو محال ، واما أن يتوقف الحد الحالي على حد سابق وهذا على حد أخر سابق ، فيتسلسل الأمر وهو محال أيضا . وان لم يكن قد عرفه بواسطة الحد بطلت الدعوى .

ان هذا الرد مبني في جملته على انسياق التعريف للمعرفة ، اذ التعريف يستلزم المعرفة من دون شك ، وعلى ضرورة وجود فاصل زمني بين الشرط والمشروط فلا يتأتى التعريف الا بعد حصول المعرفة ، وبهذا يكون ابن تيمية قد وصل الى مطلوبه ، وهو اثبات ان التصورات يمكن أن تحصل بغير التعريف ، غير أن الذي أثبته هو أن معرفة الموضوع سابقة لتعريفه ، وبالتالي فهي حاصلة بغير الحد ، فيلزم من هذا أن يكون ابن تيمية قد استعمل كلمة التصورات بمعنى موضوعات المعرفة ، مما يجعلنا نستنتج أنه يوحّد بين المعرفة والتصور ، في حين أن معرفة الشيء هي ادراكه بالحواس وانطباع الحواس بعين الشيء ، بينما تصوره هو حضور صورته في الذهن عند غيابه عينه ، أي أن موضوعات المعرفة أشياء عينية بينما موضوعات التصور أمور ذهنية .

ونحن نعتقد أن الاستعمال الشائع لدى غير المتخصصين في عصر ابن تيمية وقبل هذا العصر هو الذي كان سببا في هذا التوحيد ، اذ نجد أبا حيان التوحيدي يقول في كتابه ((الامتاع والمؤانسة)) : ((قال بعض الفلاسفة اذا تصفحنا أمر النفس لم نجدها تفعل بذاتها من غير حاجة الى البدن ، لأن

الانسان اذا تصور بالعقل شيئا فانه لا يتصوره بآلة كما يتصور الألوان بالعين والروائح بالأنف))(1) ففي هذا النص ما يثبت أن بعض كتاب القرن الرابع الهجري كانوا يستعملون كلمة " التصور " بمعنى الادراك والمعرفة . لكننا عندما نقرأ لابن سينا وهو بصدد المقارنة بين قوى النفس قوله : ((وأما القوة المصورة فتدرك الأمرين [الشيء في مكانه وفي المكان الذي يصير اليه عند الحركة السريعة] وتتصورهما وان بطل الشيء وغاب))(2) وقوله : ((أي المتصورة لا تصور فيها الا ما استفادته من الحواس))(3) فانه لا يسعنا أن نفهم من الاستعمال السينوي الا ما نفهمه نحن الآن من استعمالنا لكلمة " التصور " وهو حصول الأمور العامة والمعاني في الذهن ، ويحق لنا أن نستنتج مما سبق أن ما يعنيه المنطقيون المشاؤون بكلمة " التصور " غير ما يعنيه ابن تيمية ، وان رده بهذا المعنى لا يستقيم .

3 - ان جميع العلماء يعرفون مفردات علومهم دون أن تكون معرفتهم بها متوقفة على ونسبب تعريفاتها ، فلو كان ومن التعريفات شرطا في حصول المعرفة لما وجدت هذه العلوم ولما استقامت . لكنهم يتصورون مفردات علومهم ، وبهذا يكون ابن تيمية قد أثبت أن المعرفة غير متوقفة على التعريف .

ويبدو لنا أن شيخ الاسلام قد عمد في هذا الرد الى بيان أن معظم الناس يصلون الى أغراضهم من الأشياء عن طريق معرفتها معرفة حسية وليس عن طريق ضبط تعريفاتها ، فيكون هذا الرد مجرد دعم للنقد السابق لانه يختلف عنه بالصورة لا بالمادة . اذ هو الآخر لا يفرق بين المعرفة والتصور . بينما المنطقيون الذين يناقشهم ابن تيمية يفرقون بينهما ، فلا يلزمهم ما يريد أن يلزمهم أياه .

4 - أن جميع التعريفات المعروفة حتى الآن معترض عليها ، فلو كان تصور الأشياء متوقفا على تعريفاتها لم يكن للناس الى الآن قد تصوروا شيئا ، وبما أن التصديق متوقف على التصور فانه يلزم من ذلك أن لا يحصل للناس أي

---

1) أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ج 1 ، ص 195 .
2) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - النفس ، وزارة الثقافة - مصر - 1975 ، ص 36 .

عام ، لكن العلم حاصلة ، و. ولهذا يدل على عدم الحاجة الى التعريفات بالطريقة التي يريدها المشاؤون .

وهذه صورة ثانية للرد الثاني ، اذ هي تؤول الى استعمال كلمة " التصور" بمعنى كلمة " المعرفة " وكانت الذريعة التي تذرع بها ابن تيمية في ذلك هي تعذر وجود التعريف الواحد الذي يعبر عن حقيقة الشيء ، وكثرة الحدود التي تزعم التعبير عن حقيقة الشيء الواحد واختلافها مما يجعل بعضها ينقض بعضها الآخر واذا تناقضت وتعارضت وبطل منها واحدا . فتكون المعرفة قد حصلت بغير التعريفات .

الا أن هذا الرد الرابع الذي أورده ابن تيمية لا يلزم منه مطلوبه مثل الذي يلزم منه أن للناس تعبيرات متفاوتة عن الشيء الواحد ، ولا يلزم من اختلاف العبارة الاختلاف في المعنى بالعبارة .

5- أن المنطقيين يعترفون بعسر حصول التعريف الحقيقي المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة ، أي من الجنس القريب والفصل النوعي ، فلو كان تصور الحقائق انما يكون بالتعريف كما يزعم المنطقيون والمشاؤون لكان تصورها أمرا متعذرا ، وبما أن الحقائق قد تصورت فانه يلزم من ذلك أن تصورها لم يكن عن طريق التعريف .

ان هذا الرد كما هو واضح لا يختلف عن الرد الرابع الا في الصياغة اللفظية وهو مبني على تعذر حصول التعريف الحقيقي ، والملاحظ أن تعذر حصول التعريف الحقيقي انما يدل على قصور في الانسان المعرف لا في وظيفة التعريف .

6- يذهب المنطقيون الى أن التعريف الحقيقي انما يمكن في الحقائق المركبة من جنس وفصل وهي الأنواع ، فالحقيقة ان كانت مركبة أمكن تعريفها وان كانت غير مركبة ، أي ليس لها جنس وليس لها فصل ، فلا يمكن تعريفها .(1) لأن تعريفها

1) الغزالي : محك النظر ، دار النهضة الحديثة ، بيروت 1966 ، ص114 . وأيضا

LEIBNIZ: Nouveaux essais sur l'entendement humain. Garnier-Flammarion. Paris 1966. P.255

انما يكون يرده الى الخصائص التي تشترك فيهما مع غيرهما من الانواع الأخرى والى الخصائص التي تفصلهما عن سائر الانواع التي اشتركت معها في خصائص أعم . اذ التعريف جمع بين أمر عام وآخر خاص ، فاذا كان المعرف بسيطا لاتركيب فيه امتنع تعريفه مثل ((العقول)) على مايذهب اليه بعضهم ، ويلزم من هذا أن لايكون الفلاسفة قد تحدثوا عن هذه " العقول " لانهم تحدثوا عنها ، ممايدل على أنهم تصوروها وان تصورهم أياها لم يكن بواسطة التعريف بل بالفطرة ، واذا أمكنهم أن يتحدثوا عن البسيط دون أن يتوقفوا في ذلك على تحديد تعريفه ، فهم يستطيعون من باب الأولى أن يتحدثوا عن الأنواع من دون الحاجة الى تعريفاتها ، لان أفرادها مشهودة .

وبهذا ينتهي ابن تيمية الى أنه يمكن أن نعرف الانواع دون تحصيل تعريفاتها الا أنه بهذا يقدم لنا دليلا آخر على أنه يستعمل كلمة " المعرفة " بدلا من كلمة " التصور " فيحل كلمة " المعرفة " محل كلمة " التصور " ويترتب على ذلك ردا لايستقيم لدى من يفرق بين المعرفة والتصور .

ثم يترتب على هذا الرد ردا آخر يبنيه على نسبة قول الى المنطقيين مؤداه أن الحكم لايتوقف حصوله على حصول التصور التام الذي ينال بالتعريف الحقيقي بل ان أغلب الاحكام يكتفي فيها الناس بالرسوم التي هي تصورات ناقصة ، ويجد ابن تيمية في هذا مايثبت أن التصديقات واصدار الاحكام وبالتالي الحديث عن الاشياء ، لا يتوقف على حصول تعريفاتها في الذهن .

الا أننا نلاحظ أن امكان الحديث عن الشيء ان كان لايلزم عنه أن هذا الشيء واضح في الذهن ومتصور تصورا تاما ، فانه لايلزم عنه أيضا أن يكون التصور الناقص مثل التصور التام بالنسبة الى نوعية الحديث عن الشيء ، لأن قوة العلم بايقاع النسبة بين شيئين أو برفعها عنهما تابعة طردا لقوة تصور الشيئين اذ للتصور درجات . فمنه التام ومنه الناقص ، ويرى ابن تيمية انه يوجد تصور ان فوقه تصور أتم منه [1] الا أننا لانتصور شيئا عن طريق الالمام بجميع لوازمه من الصفات حتى لايشذ عنها شيء ، بل أننا نكتفي ببعضها الذي به يحسن الحديث عن الشيء المتصور ، فالعميق دائما صحيحا في رأي ابن تيمية

---

1) كتاب الرد على المنطقيين ص ٢ .

انه كلما كان الالمام بصفات الشيء أوسع كان تصوره أتم ، وعليه فتصور الأشياء لايكون ببعض الصفات دون بعض أي بالصفات الذاتية دون غيرها كما يقول المنطقيون المشاؤون اذ لايوجد معيار موضوعي للتمييز بين الحقيقي وغيره من الصفات أي بين الصفات الداخلة في حقيقة الموصوف والصفات الخارجة عن هذه الحقيقة الا أنها لازمة لها فاذا ماتصور الانسان شيئا من الالفاظ الدال عليه فعلى أساس أن للفظ " دلالة تضمن " تتناول مايسميه المنطقيون الصفات الذاتية ، ودلالة التزام " تتناول مايسمونه الصفات الخارجة اللازمة ((فتعود الصفات الداخلة في الماهية الى مادخل في مراد المتكلم بلفظه ، والخارجة اللازمة للماهية الى مايلزم مراده بلفظه)) (1) فيؤول امر الدلالة بنوعيها الى مراد المتكلم من اللفظ وليس الى أمر ثابت في الشيء الموصوف يسمى ((ماهية)) على أساس أن ابن تيمية يرى " الماهية " موجودا ذهنيا يقدره كل انسان بحسب ماتوفر لديه من الصفات . واذا كانت الماهية أمرا نسبيا امتنع أن تكون الحقائق مبنية عليها وتابعة لتصورها .

وخلاصة هذا الرأي السادس أن الحديث عن " العقول " وهي بسيطة لايمكن تعريفها ، يدل على أن تصورها كان بغير طريق التعريف وان الناس يتعاملون مع الأشياء دون تحصيل تعريفاتها ، بل هم يكتفون في ذلك بمعرفة بعض صفاتها دون تعيين لبعض دون بعض . فهم لايعولون على مايسمى " ماهية " لأنه لاوجود لها الا في الذهن ، ولذلك فهي قاصرة عن التعبير عن الحقيقة .

لكننا مع ملاحظتنا أن شيخ الاسلام مايزال يستعمل " التصور " بمعنى " المعرفة " فاننا نلاحظ أيضا أنه يقف من التعريف موقفا عمليا هو موقف عامة الناس الذين يميزون في تعاملهم الأشياء بعضها عن بعض بصفاتها الحسية العينية كلها ، وليس بالمزاوجة بين صفة مشتركة وأخرى خاصة فقط لاغير ، لأن التمييز أيسر عند كثرة الصفات منه عند قلتها ، وهذا موقف جدير بالاهتمام لمخالفته للاتجاه العام لدى المشائيين ، بالنسبة

---

1) كتاب الرد على المنطقيين ص9 .

الى وظيفة التعريف كما سيتضح ذلك فيما بعد .

7ـ أن التعريف مؤلف عند المناطقة من الفاظ يدل كل واحد منها على معنى . فلا بد أن يكون السامع للتعريف عارفا بمعاني تلك الالفاظ قبل سماعها ، والا تعذر عليه فهم التعريف ، لكي السامع يفهم التعريف ، واذن فلا بد أن تكون معاني الالفاظ حاصلة في ذهنه قبل سماعها ، ولا يمكن أن تحصل عند سماعها فلا ن في ذلك دورا قبليا ـ صورته أن تصور المعنى مسبوق بفهم الالفاظ وفهم الالفاظ مسبوق بتصور المعنى . وهو أمر محال في الكلمات المفردة مثلما هو محال في التراكيب التي هي التعريفات ، ويلزم من هذا أن يكون تصور الاشياء سابقا على فهم المراد من الالفاظ الدالة عليها (1) .

ويمكننا أن نلاحظ هنا أن ابن تيمية يجعل ادراك الاشياء ادراكا حسيا سابقا لامكان الدلالة عليها بالالفاظ فيكون ادراكها الحسي مغنيا عن تعريفها لان هذا التعريف لا يتم الا عن طريق الالفاظ . فيكون التعريف تحصيلا الحاصل ، وبالتالي لا يكون التعريف شرطا في حصول التصور أي في حصول المعرفة . وهو هنا يلتزم دائما مبدأ عدم التمييز بين التصور والمعرفة الحسية . اذ تصور الشيء هو أن تعرفه معرفة حسية .

8ـ ان تصور المعاني لا يفتقر الى الالفاظ . اذ المتكلم يتصور معنى ما يريد قوله عن شيء من الاشياء قبل قوله ، والا ما أمكنه أن يتحدث عنه ، وفي هذا ما يدل على أن تصور المعاني المفردة أي معرفتها لا يكون بالتعريف الذي هو قول المعرف بل بمعرفة صفاتها معرفة حسية .

ولا شك في أن الذي يقصد اليه ابن تيمية من عبارة ((تصور المعاني)) هو الصور الذهنية للمدركات الحسية ، اذ يمكن حصول ادراك حسي من دون وجود لفظة تدل عليه ، لكنه يلزم من هذا أن يكون القصد من " تصور المعاني " انما هو انطباع الذهن بصور الاشياء المفردة العينية ، وليس مثول المعاني العامة المجردة كما يتوهم المناطقة ، لان المعاني المجردة انما تتولد مع الالفاظ ، فلا يبقى الا أن يكون قصد شيخ الاسلام " بتصور المعاني المفردة " هو ادراك الاشياء ادراكا حسيا ، وبهذا تتأكد النزعة التجريبية الحسية لديه.

1) ابن تيمية : نقض المنطق ص 187 .

9- ان الانسان انما يتصور الموجودات بحواسه الظاهرة أو بمشاعره الباطنة ولا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة أو الباطنة . فهذه هي الطرق التي تعرف بها الأشياء [1] وأما الكلام الذي هو عمدة التعريف فلا تعرف بمجرده مفردات الأشياء ، فمن تصور الأشياء بباطنه أو ظاهره استغنى عن التعريف القولي ، ومن لم يتصورها بذلك امتنع عليه أن يتصورها بالتعريف القولي . فمن لم يذق العسل مثلا لم يفده التعريف تصور الحلاوة. والأكمه لا يتصور الألوان بالتعريف ، وحتى ما اذا أريد تعريف كل ذلك بواسطة الكلام فعلى أساس التشبيه والتمثيل والرجوع الى مشاعر ظاهرية أو باطنية . ومن كل هذا يستنتج ابن تيمية مرة أخرى بطلان القول بأن التعريفات هي التي تفيد تصوير الحقائق .

ان أهم ما يلفت الانتباه في هذا الرد التاسع هو أن ابن تيمية يكشف عن مراده من كلمة " التصور" كشفا لا يبقى معه أدنى ريب في أن مراده منها انما هو المعرفة المباشرة أي الحدس الحسي أو الحدس النفسي أو الحدس العقلي تبعا لطبيعة موضوع المعرفة ، ويكون بهذا قد رد على الغزالي قوله: ((ان أحد قسمي الادراك هو المعرفة أعني العلم بالمفردات وان ذلك لا ينال الا بالحد)) [2] الذي يوهم أن وظيفة الحد هي ادراك المفردات ، بمعنى أن معرفة الأشياء انما تكون عن طريق الوقوف على ما تشترك فيه مع غيرها وعلى ما تختص به من الصفات، وتكون هذه هي طبيعة عملية الادراك من حيث هي تعرف . للأشياء عن طريق تمييز بعضها من بعض سواء أعبر عن نتيجة هذه العملية باللفظ أو لم يعبر عنها وبقيت في صورتها الأولية من حيث هي انطباعات حسية .

واذا كانت نظرة الامام الغزالي هذه تندرج في جملة النظرية الأرسطية في صورتها المشائية الاسلامية كما بلورها ابن سينا ، وبقيت أمينة للمذهب

---

1) المصدر السابق ، ص 186 .
2) الغزالي : محك النظر ، ص 102 .

الأرسطي الذي يمزج المنطق بالميتافيزيقا . (1) فان شيخ الاسلام هو الآخر بمزج عمليتين ذهنيتين هما الادراك الحسي ، والتصور ، ويرد التصور الى أصوله الادراكية الأولية من حيث هو حضور الصور الحسية للمدركات في الذهن بعد غياب أعيانها ، وذلك من خلال عبارة الامام الغزالي التي تسند الى التعريف وظيفة معرفية يتمكن بها صاحبها أو سامعها من معرفة التي المراد تعريفه ، في حين أن المنطقيين المشائين انما يسندون اليه وظيفة تعريفية فقط ، بمعنى أن التعريف ليس مصدر للمعرفة بل وسيلة للتعبير عنها فقط ، اذ ((التعريف ـ كما يقول ابن سينا ـ هو أن يقصد فعل شيء اذا شعر به شاعر تصور شيئا ما هو المعرف ، وذلك (الفعل) قد يكون كلاما وقد يكون اشارة)) (2) . وقد سبق له أن أكد هذا المعنى بقوله : ((وكما أن الشيء يعلم من وجهين : أحدهما أن يتصور فقط ، حتى اذا كان له اسم فنطق به تمثل معناه في الذهن)) (3) ومن الواضح أن في عبارة الشيخ الرئيس مايدل على أن قصده من كلمة " التصور " غير مافهمه شيخ الاسلام منها في السياق الذي أوردها فيه الامام الغزالي ، لأن التصور في نظر ابن تيمية لا يمكن أن ينفصل عن التجربة الحسية الماضية أو الحاضرة .

10 ـ ان نقض الحد أو معارضته من الوسائل التي يستعملها المنطقي لابطال تصور أ ومقابلته بتصور آخر . ولا يكون النقض الا ممن يعرف عدم مطابقة التعريف للمعرف الذي يتصوره قبل سماع تعريفه ، كما أن المعارضة لاتكون الا ممن يتصور موضوع المعارضة ، فالناقض يتصور موضوع التعريف المنقوض دون وجود التعريف ، كما أن المعارض يتصور الموضوع الذي يعارض تعريفه بتعريف آخر ، فمثول الموضوع في الذهن في الحالتين هو الداعي الى النقض أو المعارضة ، ولولا سبق تصور الموضوع تصورا صحيحا لما تحركت ارادة الناقض أو المعارض الى النقض والمعارضة ويلزم من كل ذلك أن يكون تصور المحدود سابقا لصياغة التعريف لدى المعرف

---

1) *I.MAdkour: L'organon d'Aristote dans le monde arabe J.Vrin Paris 1969 - P.168*

2) ابن سينا : منطق المشرقيين ، المكتبة السلفية القاهرة 1910م ص29 .

3) ابن سينا : الشفاء ـ المنطق ـ المدخل . ص17 .

كما سبق، ولدى الناقد والمعارض كما ثبت الآن .

ولا شك أن النظرة الفاحصة الى هذا الرد العاشر تكشف عن صلته بالرد الثاني اذ مادتهما واحدة ، هي سبق التصور على الصياغة ، وانما يختلفان في العبارة فقط ، وفي كليهما يستعمل شيخ الاسلام كلمة " التصور" بمعنى كلمة " المعرفة الحسية " .

11 ـ ان مقياس التمييز بين التصورات البديهية والتصورات الكسبية مقياس ذاتي وليس موضوعيا فالبديهي عند انسان نظري عند آخر ، والحسي عند المشاهد خبري عند السامع والعكس بالعكس ، خلافا لما يذهب اليه المنطقيون المشاؤون من أن بعض التصورات بديهي لا تحتاج الى التعريف وفطري موجود لدى جميع الناس بدرجة واحدة من الوضوح ، وبعضها الآخر كسبي لا ينال الا بتركيب المعاني ويختلف فيه الناس حسب اهتدائهم الى المعاني الداخلة في التركيب . فثبت بهذا أن من التصورات ما لا يحتاج الى الحد عند بعض ويحتاج اليه عند بعض آخر . ويرى ابن تيمية أنه لا يمكن أن يحتج بأن من لم تحصل له المعرفات بالبديهة حصلت له بالتعريف لا محالة . لانه يمكن أن يقال أن من لم يعلم المعرفات بالبديهة يمكن أن تكون بديهية لديه بمثل الاسباب التي كانت بها بديهية لدى غيره ، وعلى هذا فليست التصورات النظرية جنسا واحدا لدى جميع الناس فما يحصل بالنظر لبعض الناس يحصل لبعضهم بالبديهة ، ويكون قد ثبت بهذا في نظر ابن تيمية نقض القضية الكلية التي أعتمدها المشاؤون والقائلة : أن التصورات النظرية لا تحصل الا بالحد .

والملاحظ أن شيخ الاسلام يعتمد في هذا الرد الأخير أمرا واقعيا هو تفاوت الناس في سرعة حصول التصورات في أذهانهم . اذ بعض الناس أسرع تصورا من بعضهم الآخر ولكنه يكون بهذا قد اعتمد في تمييزه بين البديهي والنظري مبدأ سرعة التصور وليس مبدأ امكان البرهنة وعدم امكانها ، فتكون المعرفة بديهية ان كان حصولها سريعا ، ونظرية ان كان حصولها بطيئا في حين ان الشائع في الفلسفة الاصطلاحية هو أن : ((البديهي هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج الى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتج

نيرادف الضروري)) (1) وان العام ((البديهي مالا يحتاج الى تقديم مقدمة العلم بوجود نفسه وان الكل أعظم من الجزء والضروري مالا يحتاج فيه الى تقديم مقدمة كالعلم الحاصل بالحواس الخمس)) (2) وسبب ذلك فيما يبدو لنا هو أن شيخ الاسلام يجعل من التصور والمعرفة شيئا واحدا يؤول فيه البديهي والنظري الى وفرة المعرفة وقلتها كما يفعل جميع الذين يتخذون من التجربة الحسية مصدرا للمعرفة النظرية . فالبديهي ماكانت جميع معطياته التي يتألف منها حاضرة في الذهن والنظري ماليس كذلك فيحتاج الى ذكر المعطيات المعرفية الناقصة التي بها تتم الاحاطة به عامة .

تلك هي الردود الاحد عشر التي قصد بها ابن تيمية الى بيان مالا يقبله من رأي المناطقة في الحد ، أي ((ماي ب أن لايكونه الحد)) ان صح التعبير . واعتمادا على ماورد في هذه الردود فان بامكاننا أن نتبين أصولا معينة تقوم عليها وترتد اليها في نهاية الأمر وهي :

1ـ التوحيد بين المعرفة الحسية والتصور .

2ـ سبق المعرفة للتعريف .

3ـ وجود تصورات بدون تعريفات .

4ـ لايكون التصور الا بالحواس الظاهرة أو الباطنة .

5ـ عدم افتقار التصور الى الالفاظ .

6ـ نسبية الحاجة الى التعريف لتحصيل التصورات النظرية .

فاذا كانت هذه الاصول صحيحة كما يعتقد شيخ الاسلام ، لزم عنها حصول التصور أي المعرفة بدون تعريف ، وبهذا يبطل رأي المنطقيين المشائين الذين يذهبون الى ان التصورات غير البديهية لاتنال الا بالتعريف .

ويتعين علينا بعد هذا أن نفحص صحة هذه الأصول أصلا أصلا .

---

1) الجرجاني : التعريفات : مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة 1938م ص 37 .

2) المصدر السابق ، ص 136 .

الفصل الثالث
التعريف والتميز

1) الماهية والتصور

لقد وجدنا ابن تيمية يستعمل كلمة " التصور " بمعنى " المعرفة " وأشرنا الى شيوع هذا الاستعمال لدى غير المتخصصين في القرن الرابع الهجري ، على الرغم من أن أصحاب الصناعة يفرقون بين الكلمتين قبل ذلك العهد فابن سينا عندما يقول : ((أن القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في أشياء منها : أن يورد الحس من جملتها عليها الجزئيات فيحصل لها من الجزئيات أمور أربعة : أحدها أنتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعلائق المادة ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي وجوده والعرضي وجوده فتحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور وذلك بمعاونة استعماله للخيال والوهم)) [1]. فانه لا يمكن أن يكون قد استعمل كلمة " التصور " الا بالمعنى الذي يفرضه السياق على القارئ ، وهو تكوين الصورة العامة عن طريق التجريد الذي به يحصل المعنى في الذهن . وعندما يقول : ((الانسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس)) [2] . وعندما يقول : ((حصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس)) [3] فانه يحدد بالسياق المعنى الذي يستعمل به كلمة " المعرفة " وهو الادراك الحسي . وشتان ما بين التصور والادراك الحسي . لأن هذا علة في ذلك ، وبهذا يتبين أن الشيخ الرئيس لا يستعمل كلمة " التصور " بمعنى كلمة " المعرفة الحسية " .

وهذا التمييز بين الأمرين هو الذي ألتزمه المنطقيون المشاؤون دائما . فابن رشد يقول بعد ابن سينا : ((أن التصور بالعقل انما هو تجريد الصور من الهيولي ، واذا تجردت الصور من الهيولي أرتفعت عنها الكثرة الشخصية)) [4]

---

1) ابن سينا : الشفاء ــ الطبيعيات ــ النفس . ص 197 .
2) ابن سينا : التعليقات : الهيئة المصرية العامة للكتاب . 1973 ص 82 .
3) المصدر السابق ص 23 .
4) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، 1950 ص 76 .

وقبلهما كان أرسطو قد فصل بين الصورة والاحساس بقوله : ((فنسان الكذب ليس خاصا بالحس بل للفنطاسيا التي ليست هي والحس شيئا واحدا)) [1] . والذي يهمنا من هذا القول هو أن أرسطو والمشائين بعده يميزون بين وظيفة التأليف بين الصور ووظيفة حصول الصور . وهو ما درج عليه المتفلسفون ومن يمتون الى الفلسفة بصلة بمعناها القديم الواسع ، فيذكر أبو هلال العسكري (المتوفى سنة 395هـ) الفرق بين المعرفة والتصور فيقول : ((المعرفة علم بعين الشيء مفصلا)) [لـ ((لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره))] ويقول : ((قولك تصورك الشيء معناه أني بمنزلة من أبصر صورته)) [2] .

واذا رجعنا الى الاستعمال المعاصر وجدناه يؤكد الاستعمال القديم فيعتبر المعرفة عملا يقوم به الفكر للتوغل في موضوعه ولتحديده [3] وادراك الفكر شيئا ادراكا مباشرا بالاعضاء الحسية أو بدونها [4] . ويعتبر التصور عملية تحصيل التصورات أي المعاني من حيث هي مدركات مجردة عامة [3] ومثولا لمعنى الشيء ابتداء من معطيات التجربة الحسية [4] .

ان مثل الامام ابن تيمية لا يمكن أن يتهم بسوء الفهم ولا بسوء النية ولذلك ينبغي لنا أن نبحث عن السبب الذي جعله يعتبر التصور معرفة . أن أرجح التفسيرات لدينا أن مثل هذا التوحيد لا يفعله الا من يقصر المعرفة على مصدر واحد هو الاحساس بنوعية الظاهري والباطني كما يصرح بذلك ابن تيمية في رده التاسع السالف الذكر ، وهو بذلك يقف موقفا معرفيا حسيا عبر عنه الفيلسوف الفرنسي (كوندياك) (1715_1780) فيما بعد تعبيرا مذهبيا هو ((أن الحكم والنظر العقلي والأهواء وجميع عمليات النفس باختصار ، ليست سوى الاحساس ذاته الذي يتخذ أشكالا مختلفة)) [5] فلا يكون ادراك الشيء الا جملة من الانطباعات الحسية التي تنفعل بها النفس ، فتعرف صفات الشيء التي هي صوره التي تكون قد انطبعت بها النفس ، وليست معرفة الشيء سوى حضور هذه الصور في النفس التي تكون معناه ومدلوله . ويقسم (كوندياك) المعاني الى نوعين نوع حسي ونوع ذهني على أساس أن ((المعاني الحسية تصور لنا الأشياء التي تؤثر الآن على حواسنا ، والمعاني الذهنية تصور لنا الأشياء التي غابت

---

1) أرسطو : ضمن تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ، طبعة موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1952 ص 430

2) أبو هلال العسكري : الفروق اللغوية ، دار الكتب العلمية بيروت 1981 ص 62 و ص 63

A.LALANDE: vocabulai re technique et critique de la phlisophie 10édi PUF 1968 P171

P.FONLQUEet St JEAN: Dictionnaire de la langue philosophique puf 1962 P.120

CONDILLAC: Traité des sensations. Extrait raisonné. 1ère partie FAYARD 1884 Paris P.29

بعد انطباعها : ولاتختلف هذه المعاني عن بعضها بعض الا كما تختلف الذكرى عن الاحساس)) (1)

ونرى أن بين موقف ابن تيمية وموقف كوند يساك من التطابق مايرجح معه لدينا نسبة شيخ الاسلام ابن تيمية الى المذهب الحسي الذي لا يفرق بين المعرفة والتصور الا بحضور الشيء في حالة المعرفة وغيابه في حالة التصور ، وحضور صورته في الحالين .

أما سبق التصور للحد ووجود تصورات لاتعريف لها فانه يمكن الجمع بينهما في أصل واحد هو أنفصال المعرفة عن التعريف، وبحسب استعمال ابن تيمية هو أنفصال التصور عن التعريف . فان كان يقصد دائما بالتصور المعرفة ، كما تبين لنا ذلك ، فان الأمر يؤول الى القول بأن معرفة الشيء تسبق تعريفه ، وليس هذا محلا للنزاع وان قصد به شمول المعنى العام المجرد في الذهن فان التصور لا يكون الا مزامنا للتعريف من حيث هو تعبير لفظي عنه سواء أكانت اللغة لسانية أو نفسانية ، ولا يمكن الالتفات الى من يدعي أن بالامكان وجود تفكير بدون كلام نفساني . لأن مجاوزة قدرة الطول على الفهم ، لقدرته على التعبير، ان كانت أمرا لاجدال فيه، فهي لاتعني أكثر من أن كلامه النفساني يتجاوز قدرته على الكلام اللساني . ولئن كان يحدث لبعضنا أحيانا أن لايجد الكلمات المناسبة للتعبير ، فهذا لايعني أكثر من أننا لم نجد بعد الكلمة الاصطلاحية التي ينبغي أن تحمل المعنى بعد أن نكون قد ضبطناه بلغتنا الداخلية . اذ كما يقول (بيرلو) 1888ـ1954م) :((تكشف الملاحظة ، في أعماق الشعور ، ووراء اللغة الاجتماعية ، عن لغة أكثر ذاتية من الأولى ، وغير قابلة للتبليغ ، الا أنها تبدو شرطا ضروريا لكل تفكير مركب)) (2)

ويمكننا أن نستشف موقفا مماثلا لهذا ، تجاه الدعوى يتبلور لدى (فيجوتسكي) (1896ـ1934م) بعد بحث في علاقة الفكرة بالكلمة ويعبر عنه بقوله : ((الكلام الداخلي ليس الجانب الداخلي للكلام الخارجي ـ انه وظيفة

---

1) CONDILLAC: Traité des sensations. Extrait rasonné; 4ème partie Fayard 1984 p; 306

2) BURLOUD: PSYCHOLOGIE; Hachette. Paris 1984 P.352

في حد ذاته . فهو يبقى كلاما أي تفكيرا مرتبطا بالكلمات)) (1)

ولهذا فان مايذهب اليه شيخ الاسلام من أن التصور منفصل عن التعريف يبدو لنا أمرا لايمكن الدفاع عنه اذا نظرنا اليهما من زاوية صلة الفكر باللغة .

ثم ان حصر مصادر معرفة الأشياء في الحواس الظاهرة والباطنة ان كان يلزم منه توقف التعريف على المعرفة ، فانه لايلزم منه الاستغناء عن التعريف . لأن تصور ماهية الشيء غير ادراكه . ولئن كانت العلاقة وثيقة بين ادراك الشيء وتصوره فهي علاقة طردية غير منعكسة ، بحيث كلما كان الادراك أتم كان التصور أتم . واذا كان تصور الماهية أمرا صعبا في أغلب الموضوعات فذاك راجع الى صعوبة الادراك بالنسبة الى أمور لاتدرك بالحواس أولا تتصور الا بواسطة الصور الحسية عن طريق التخيل . والصعوبة المتمثلة في تقرير حدود بعض الأمور متولدة من الصعوبة القائمة في ادراك هذه الأمور ، فليس كل ماندركه بوضوح ... يمكن تصور ماهيته . لأن متعلق الادراك الحسي موجود في الأعيان ، في حين أن متعلق التصور موجود في الأذهان ، فالأول شيء متفرد والثاني معنى عام مجرد . والتمييز بين الوجود في الأعيان والوجود في الأذهان يعتمده المشاؤون العرب مسايرين في ذلك واضعه الأول الشيخ الرئيس ابن سينا الذي يميز بين ماهية الشيء ووجوده (2) ويرى ((أن لكل شيء حقيقة خاصة به هي ماهيته ومعلوم أن حقيقة الشيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات)) (3) على أساس أن الوصول الى وجود الأشياء انما يكون بادراكها في حين أن الوصول الى ما هيتها يكون بتصور حقيقتها وعلى هذا فان ادراك أعيان الأشياء لايغني عن تصور ماهيتها ولا يحل محلها .

أما عدم افتقار التصور الى الألفاظ ، فانه يمكن أن يرد الى مايسميه (م . ميرلوبونتي) (1908ـ1961م) وهم الحياة الباطنية التي يبدو فيها التفكير بعناصره والعلاقات التي تربط بعضها ببعض قائما بنفسه ، غنيا حصوله عن العبارة . فاذا كان لايمكننا أن ننكر وجود هذه الحياة الباطنية فانها ((لغة باطنية اذ الفكر الخالص يؤول الى ضرب من فراغ الشعور)) (4) لأن مضمون الشعور

1) ل . س. فيجوتسكي : التفكير واللغة ، ترجمة طلعت منصور ، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة 1976 ، ص 294

2) A.M.GOICHON: La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina descelée de Bronwer. Paris. 1937. Livre 1. ch: 3; P; 130

3) ابن سينا : الشفاء ـ الالهيات ـ الهيئة العامة للشؤون المطابع الاميرية القاهرة 1960 ص 31

4) M.MERLEAU PONTY: phénoménologie de la perception Gallimard 1945. P. 213

تصورات متمايزة بتمايز أسمائها ، وعلاقات تربط هذه التصورات بعضها ببعض. ولا يمكن أن يوجد فيه تصور ليس له اسم ولو كان سلبيا ، أيا كانت درجته في العموم ، لأن التصور معنى قوامه اللفظ الذي لا يعبر عنه فحسب بل يعطيه وجوده[1] بحيث يمكن أن نقول أنه اذا وجدت ألفاظ بدون معنى فلا وجود لمعان بدون ألفاظ لأن تمايز الألفاظ هو الذي يحدث التمايز بين المعاني ، كما يؤكد ذلك (دي سوسير (1857_1913م) بقوله : ((لقد أتفق الفلاسفة وعلماء اللغة على الاعتراف بأننا اذا لم نستعن بالاشارات لم نستطع تمييز فكرة من أخرى تمييزا واضحا دائما . فالفكر في حد ذاته شبيه بالسديم الذي ليس فيه شيء محدد بالضرورة . فليس هناك أفكار موضوعة سلفا ، ولا تمايز بين الأشياء قبل ظهور اللغة .))[2]

هذا ان لم يقصد ابن تيمية " بالتصور" ادراك الاشياء عن طريق انطباع الذهن بصورها ، لأنه ان قصد ذلك ، يكون قد جعل " التصور" مرادفا " للمعرفة" مادام الادراك معرفة للانطباعات الحسية ، الا أنه قد بات مقررا أن الطفل انما يعرف الاشياء عن طريق تسميتها[3] التي تميز بعضها عن بعض .

وبهذا يتبين لنا أن التصور بكلا المعنيين اللذين يمكن أن يكون ابن تيمية قد قصد أحدهما ، لا يمكن أن يكون منفصلا عن التعريف الذي هو تعبير لفظي عنه ، فضلا عن أن يكون سابقا له .

وانما نسبية الحاجة الى التعريف ونسبية العلم في كونه ضروريا أو كسبيا ، وبديهيا أو نظريا ، بحسب أحوال طالب التعريف ، فان ابن تيمية يرى أن المقياس في كل ذلك مقياس ذاتي وليس مقياسا موضوعيا ، ومن الواضح أنه يلزم من هنا الرأي أن صاحبه قد اعتمد في تقريره مقياسا يرى أن خصمه يقره ، هو الواقع الذي يعطينا اختلافا في حاجة الناس الى التعريفات بحسب اختلاف معارفهم . واذا كان لا يمكننا أن ننكر هذا الواقع ، فان دلالته أوسع مما أقتصر عليه شيخ الاسلام . فهو يدل أيضا على أن المتحصل على التعريف لا يطلبه . واذا كان هذا الواقع يعطينا اختلافا كبيرا واسعا في مقادير المعارف وأنواعها بين الناس

---

1) E.GILSON:Linguistique et philosophie J.Vrin.1969.P.149.Note26

2) F.DE SAUSSURE:Cours de linguistique générale.Payot.1972.P.155

3) M.MERLEAU PONTY:Phénoménologie de la perceptionGallimard.1945.P.207

فانه لايعطينا اختلافا مماثلا في أصل هذه المعارف ، فالمعارف الضرورية واحدة لدى جميع الناس ، كما أن الكسبية منها واحدة لديهم جميعهم وكذا البديهية والنظرية حسب الاصطلاح الشائع بين سائر المتفلسفين. اذ جميع الناس يعلمون علما ضروريا معطيات الحواس الخمس ويعلمون جميعهم بالاكتساب أن النار محرقة . وكلهم يعلمون بالبديهة أن الكل أعظم من الجزء ولا يعرفون أن الشمس أكثر من الأرض الا بالاستدلال والنظر(1) وبالتالي فان الضروري عند انسان لايمكن أن يكون كسبيا عند آخر . اذ العلم بأن النار محرقة لايولد بالانسان بل يكتسبه بالتجربة الحسية كما أن علم الانسان بوجود نفسه لايحصل بأي دليل بل بالشعور المباشر، وهذا محل اتفاق بين جميع العقلاء : أي الذين يحكمون عقولهم من جهة ما هي مقام مشترك تتمثل فيه حقيقة الانسان من حيث هو حيوان عاقل ، ومن جهة ماهي مقياس ثابت هو من أعدل الأشياء توزعا بين الناس على حد عبارة (ديكارت (1596-1650م)). اذ كل انسان يعتقد أن له منه مالكل انسان مثله . وانما يختلف الناس في مقدار المعارف التي يحصلونها به وفي نوعيتها وبالتالي في مجالات استعماله التي قد تحددها المنفعة أو الأهواء ، الا أن الناس المختلفين يرجعون اليه دائما ويحكمونه بصفته سلطة باطنية خالصة قد تحجبها الارادة السيئة دون أن تخالطها: الا أن ذوي هذه الارادة السيئة يعرفون في قرارة أنفسهم أنهم لايستطيعون الافلات منه ، فيلجأون الى " التمويه " الذي ينم عن فعالية سلطة العقل الذي هو كما يتساءل (لالاند) (1867_1963م) : ((هل هو قانون أملاه مشرع فائق للطبيعة؟ هل هو نتيجة التعامل المتمايز، أو تعويض عن مساوئه ؟ هذا موضع جدال . لكن هذه التصورات المختلفة تتفق في جميع الحالات على الاعتراف له بطابع تشابهه بين الناس تشابها يبلغ في بعض النقاط حد الكلية))(2) ويمكننا أن نأخذ من هذا أن العقل جملة من القوانين الواحدة لدى جميع الناس بها تدرك الأشياء مع العلاقات التي تربط بعضها ببعض، ولولا هذه الوحدة لفقد الانسان أساس التفاهم مع أمثاله .

وهكذا يتبين لنا أن الموقف السلبي الذي يقفه ابن تيمية من التعريف قد أقامه على الردود السالفة الذكر التي يمكن ردها في الأخير الى مبدأ واحد لايحيد

---

1) الجرجاني : التعريفات ، مصطفى البابي الحلبي ، 1938، ص136 .

2) *A.LALANDE: La raison et les normes. Hachette. Paris. 1948. P.9*

عنه في مختلف ردوده هو مبدأ سبق المعرفة للتعريف سبقا منطقيا وواقعيا . ومادام الغرض من التعريف هو اكتساب المعرفة ، فان المعرفة المنقولة يمكن أن تحصل على غرار المعرفة الأولى .

وهذا موقف مسبوق بان وقفه الشكاك اليونانيون من التعريف ، كما عرضه ودافع عنه الفلاسفة الوثوقيون (الدغماتيون) ، وقد عبر عن هذا الموقف أحد أئمة المذهب الريبي هو (سكستوس) الطبيب (حوالي 150 -حوالي 230م) بقوله : ((اذا كان من لا يعرف المحدود لا يستطيع أن يجد مالا يعرف ، واذا كان من يعرفه ثم يحده بعد ذلك لا يدرك المحدود بالحد ، بل هو يحد ما أدركه من قبل ، فان الحد ليس ضروريا لادراك الاشياء)) (1) .

وقد يكون هذا التطابق بين موقف ابن تيمية وموقف الشكاك اليونانيين في هذا المضمار نتيجة لتوارد الخواطر ، أو دليلا آخر على اطلاع المتفلسفين الاسلاميين على الشكوك التي أوردها الشكاك اليونانيون ضد امكان المعرفة عامة وضد اليقين خاصة ، نظرا لما أورده بعض المتكلمين في مؤلفاتهم من ردود على شبهاتهم ، أو من عبارات تنم عن الالمام بمذهبهم ، أمثال ابن حزم (384-456هـ) في كتابه (الفصل) والغزالي في (المنقذ من الضلال) والماتريدي (238 — 333هـ) في (كتاب التوحيد) والجويني (419-478هـ) في (الارشاد) . وهذه كتب كانت متداولة في عصر ابن تيمية .

والذي يهمنا من كل هذا هو أن شيخ الاسلام قد فرع على رأي الشكاك اليونانيين في التعريف - اذا ثبت أنه أطلع عليه - تفريعات لا يبررها الا حرصه الصريح على التقليل من شأن التعريف الذي فهم من عبارات بعض المشائين العرب فيه ، انه السبيل الوحيد الى تصور الأشياء بمعنى ادراكها ومعرفتها . وبذلك يكون شيخ الاسلام قد بين رأيه في التعريف كما يجب أن لا يكون وفي هذا ماينم على أن له رأيا فيه كما يجب أن يكون .

---

1) *SEXTUS EMPIRICUS: oeuvres choisies. Aubier. Paris. 1948. P. 260*

2) الماهيـــة والتمييـــز .

يرى ابن سينا أن: ((الحد قول دال على ماهية الشيء)) ويجعل الغرض منه: ((ليس هو التمييز كيف أتفق ، ولا أيضا بشرط أن يكون من الذاتيات من غير اعتبار زيادة ، بل أن يتصور به المعنى كما هو))(1) ويرى نصير الدين الطوسي (597 ــ 672هـ) في شرحه لقول ابن سينا هذا أن الظاهريين هم الذين يجعلون الغرض من الحد هو التمييز فحسب . فيكون حدا كل قول يطرد وينعكس على الشيء . أي عندما تذكر الصفات المميزة للشيء فانه يتصور ويعرف ، وعندما تنتفي فانه لايتصور ولا يعرف .

ويساير الغزالي ابن سينا ، ويرى أن الحد : ((هو ذكر كمال المعاني التي بها قوام ماهية الشيء . أعني بالماهية مايطلب القائل بقوله ماهو ، وان هذه صيغة طالب لحقيقة الشيء))(2).

وهما في كل ذلك قد بقيا في حدود التصور الذي وضعه أرسطو للحد بقوله : ((الحد هو القول الدال على ماهية الشيء))(3) . ونظرا الى هذا التطابق في النظرة يمكننا أن نعده كما عد ابن تيمية الفيلسوفين الاسلاميين ممثلين النزعة المشائية في التراث المنطقي الذي تصدى له بالنقد ، فاذا كان المشاؤون عامة يجعلون وظيفة التعريف هي الدلالة على ماهية الشيء المعرف أي ((تصوير المحدود وتعريف حقيقته)) كما يعبر ابن تيمية عن رأيهم في ذلك (4) فان ابن سينا يبين عن غرضهم في ذلك وهو : تصور الشيء بالمعاني الذاتية بحيث يشتمل التصور على جميع المعاني التي تتألف منها حقيقة وجوده والتي تتكون منها في ذهن الحاد أو في ذهن طالب الحد صورة معقولة موازية لصورته الموجودة في الخارج اذ لم يشذ منها معنى من معانيه الذاتية .(5)

---

1) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، نشرة سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ج. 1 ص 249 ــ 252 .
2) الغزالي : محك النظر ، ص 104 .
3) ارسطو : كتاب الطوبيقا ، نقل أبي عثمان الدمشقي ، ضمن منطق أرسطو ، مطبعة دار الكتب المصرية ، 1948 . 102 أ .
4) الرد على المنطقيين ، ص 14 .
5) ابن سينا : الشفاء ــ المنطق ــ البرهان ص 52 ، والنجاة ص 78 .

ولعل أفضل مايعبر عن التعارض القائم بين المذهبين : مذهب المنطقيين المحصليين لماهيات الأشياء ، ومذهب المناطقيين الظاهريين الذين يكتفون بظواهر الأشياء ، هو قول ابن سينا : ((ليس رسم الحد ماقيل من أنه قول وجيز مميز للمطلوب بالذات ، بل ماقاله المعلم الأول في كتاب الجدل : ان الحد قول دال على الماهية ، يعني بالماهية كمال حقيقة الشيء التي بها هو ماهو وبها يتم حصول ذاته)) (1) .

وإذا كان يبدو وأن المقصود بالظاهريين هم الفقهاء والأصوليون وبالمحصلين هم الفلاسفة ، فانه يمكننا أن نرد أصل الخلاف في وجهة النظر الى الموقف النظري عند هؤلاء والى الموقف العملي عند أولئك . ان الحياة العملية تطلب أوجه التعامل مع الأشياء ، وهذا انما يكون بتمييز بعضها عن بعض ، تمييزا كافيا يمكن أن يحصل بأخذ بعض صفات الشيء بعين الاعتبار دون بعض ، وهي الصفات الملازمة للشيء وجودا وعدما أما الحياة النظرية فانها تطلب معرفة الأشياء وهذه المعرفة انما تكون بالالمام بجميع الصفات التي عليها الشيء ، وهي التي تعطي حقيقته الثابتة وراء التغيرات العارضة له وتحصل بذكر الجنس القريب والفصل النوعي ، وكلما كان الالمام أشمل كانت المعرفة أتم ، وبالتالي كان التمييز أكمل .

وإذا كان المناطقيون يرون أن التمييز الكامل انما يكون بذكر صفتين هي الجنس القريب الذي يتضمن جميع مافوقه من الصفات ، والفصل النوعي الذي يعبر عن الصفة الملازمة طردا وعكسا ، فان عامة الفقهاء والأصوليين والمتكلمين يرون أن التعريف مادام القصد منه هو البيان والكشف (2) فان هذا الغرض يمكن أن يتحقق بالصفتين كما يمكن أن يتحقق بالصفة الواحدة ان كانت ملازمة للمحدود الذي يتحقق بتحقيقها وينتفي بانتفائها ، فالمدار في التعريف على التمييز الذي متى حصل لم تعد في الاستزادة منه فائدة ، لأن الالحاح في طلب الاحاطة بجميع الصفات عمل يزيد عن حاجة الحياة العملية التي تستقيم بمعرفة الخواص الظاهرة في الأشياء . أما الخواص الباطنة منها فهي مطلب الحياة النظرية التي تطمح الى الوقوف على

---

1) ابن سينا الشفاء ـ المنطق ـ البرهان . ص 52 .

2) الجويني : الكافية في الجدل . عيسى البابي الحلبي القاهرة . 1979 . حيث يعرف الحد بأنه (اختصاص المحدود بوصف يخلص له) . ص2 .

ويرى ابن تيمية أن هذا المطلب النظري لا يهتم به الفقهاء والأصوليون والكثرة من المتكلمين فحسب ، بل هم يجدونه مطلبا عصيا ، ليس في مقدور القوة البشرية عدم الغفلة عنه الا في النادر ، كما يعترف بذلك الامام الغزالي الذي يتخذ ابن تيمية اعترافه حجة عليه وعلى المشائيين الذين يجعلون من الحد السبيل الوحيد الى التصور بالمعنى التيمي .

اذ يعترف الامام الغزالي أن هذه الصعوبة تتمثل في أمور أحصاها أربعة: أولها الغفلة عن الجنس الاقرب ، وثانيها اشتباه الصفة الملازمة بالصفة الذاتية ، وثالثها العدول عن الاحاطة بجميع الفصول الذاتية عند حصول التمييز بأحدها أو مساواته للمحدود في الحمل ، ورابعها عسر رعاية الترتيب في التقسيم حتى لا يؤخذ في القسمة فصول ليست أولية للجنس .

ويبدو أن شيخ الاسلام انما قصد من هذا الاستشهاد برأي الغزالي ، الى بيان الصعوبات التي يلاقيها الحاد الذي تضطره الحاجة العملية الى اجتنابها والى الاكتفاء بما ييسر العمل ، دون التعلق بالاحاطة بحقيقة الشيء التي يتعذر التعبير عنها بالصورة التي يريدها المنطقيون المشاؤون .

وهذا كله مبني في رأي ابن تيمية على تسليم الامام الغزالي بأن وظيفة الحد هي تصوير المحدود ، وكان يمكن لمثارات الاشتباه في الحد التي ذكرها ، أن يكون لها معنى ، لو أن الامر كان كذلك أو كان ممكنا ، لكن شيخ الاسلام يرى كما يرى جميع الظاهريين أن تصوير المحدود يمتنع حصوله بمجرد الحد ، فكأنما أراد أن ذلك انما يكون بالمشاهدة لاغير . وعندئذ يكون قصده بتصوير المحدود تعريف السامع به ، وبهذا يبين ابن تيمية مرة أخرى أن تصوير المحدود في اصطلاحه هو تعريفه ، أي جعل السامع يعرفه ونقل المعرفة اليه ، وهو مبدأ يلتزمه طيلة نقده للحد المشائي ، الى جانب التزامه لمبدأ قصر وظيفة الحد على التمييز ، خلافا للمشاؤون ، أو على الأقل بعضهم ، يقرون بتعذر الوفاء بالشروط التي وضعوها للحد والتي يجدها شيخ الاسلام باطلة في جملتها .(1)

1) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين : ص 22 .

وذلك لان اشتراط أخذ الجنس القريب في الحد أمر اصطلاحي تابع لارادة المصطلحين ، فاذا كان المشاؤون قد اصطلحوا على أن يدل الجنس القريب على الجنس البعيد دلالة تضمن أو دلالة التزام بحيث يغني عن ذكره ، فان الفصل النوعي يدل هو الآخر على الجنس القريب دلالة تضمن أو دلالة التزام ، وبالتالي يكون مغنيا عما هو أعم منه من المعاني ، وكافيا في الدلالة على المحدود ، والا وجب سرد جميع الاجناس من أقربها الى أبعدها .
وهو أمر لا يفعله المشاؤون ، وبهذا يثبت أن الفصل النوعي كاف في التعريف بالشيء وفي تمييزه عن سواه ، فاذا كان " الحيوان " يدل على " الجسم " فان الناطق يدل على " الحيوان " ، وبالتالي عندما نقول : " الانسان هو الناطق يكون ذلك كافيا في تمييزه من سواه .(1)

كما أن قصر حصول الحد ، على ذكر الصفات الذاتية دون الملازمة هو أمر اصطلاحي أيضا . لأن التفريق بين الصفات الذاتية والصفات الملازمة تفريق اصطلاحي هو الآخر ، ما دام كلا النوعين من الصفات يوجدان مع وجود الموصوف ، وينتفيان بانتفائه ، فيكونان ملازمين للمحدود طردا وعكسا ، فهما جنس واحد .(2)

ويكون المشاؤون قد فرقوا بين حقائق من جنس واحد بمجرد أمر اصطلاحي ، وليس بما عليه الحقائق في نفسها .(3) اذ ليس بين ما سموه ذاتيا وما سموه لازما للماهية في الوجود والذهن فرق حقيقي في الخارج ، بل هو فرق اعتباري اعتمدوه وتواضعوا عليه . لأن تصور الماهية عندهم يكون بتصور أجزائها القليلة أو الكثيرة بحسب تداخلها وتلازمها ، فيلزمهم بهذا أن اللفظ يدل على الماهية دلالة مطابقة ويدل على أجزائها الذاتية دلالة تضمن ، ويدل على أجزائها الملازمة لها دلالة التزام . والدلالة تابعة لما يتصوره الانسان عن الأشياء في ذاتها ، ويكون ابن تيمية قد التجأ الى هذا الموقف الذاتي في اللغة الذي يجعل منها تعبيرا اصطلاحيا عن الفكر لا عن الواقع ، كما يذهب الى ذلك بعض المفكرين المحدثين الاصطلاحيين ،(4) الذي ينكر واقعية الفرق بين الذاتي والملازم

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين : ص 24 .
2) ابن تيمية : نقض المنطق : ص 189 .
3) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين : ص 24 .
4) *A.SCHAFF: Langage et connaissance. Anthropos. Paris 1964. P.66*
cf: introduction à la semantique P.70. Anthropos. Paris. 1960

لكي ينكر واقعية الفرق بين الذاتي والعلازم من الصفات في تصوير الماهية، لكن اذا كان من البين أن لون البشرة من الصفات الملازمة للانسان فان من الصعب على ابن تيمية أن يستعمل لون البشرة في تعريف الانسان . لأن لون البشرة يجعل الحد غير جامع وغير مانع ، وبالتالي لا يحصل به التمييز حتى على مذهب الظاهريين .

ثم ان اشتراط الاتيان بجميع الفصول الذاتية حتى يصل الحاد الى الفصل النوعي أي الفصل المقوم النوع ، ليس القصد منه الا الوصول الى الفصل المميز. لكن هذا الفصل المميز قد يكون أكثر من واحد ، فيكون أحد الفصول أحسن تمييزا فيكتفي بالأدنى مع وجود الذي هو خير ، ما دام التمييز حاصلا بالأدنى ، وما دام المدار على حصول التمييز ، فانه يحسن الاقتصار على ما يحصل بهذا التمييز كما يفعل الظاهريون عامة ، لذلك ينبغي الاكتفاء بالفصل المميز دون أي اعتبار لما يتواضع عليه فريق دون فريق من النظار . وعلى هذا فاذا كان الغزالي يعترف بصعوبة الاتيان بجميع الفصول الذاتية ومعرفة أيها نوعي فان ابن تيمية يبرد الفصل الى التمييز . وبذلك يتجاوز الصعوبة أو يبدو له أنه يتجاوزها بذلك دون أن يلتفت الى أن في التمييز تفاوتا بين الأدنى والخير ، الا أنه فيما يبدو يختار الموقف النسبي في الحاجة الى الصفات التي بها يحصل التمييز. فيكون الحد بحسب الحاد أو طالبه، لا بحسب المحدود وحقيقته ، فيقف مرة أخرى موقفا ذاتيا يجعل الحد أمرا تابعا لغرض الحاد وحاجته، وليس لحقيقة الموضوع المحدود .

وأخيرا أن معرفة الجنس القريب والفصل النوعي اللذين يشترط المشاؤون تأليف التعريف منهما ، أمر مبني على تصنيف المعاني الكلية للوقوف على الصفة التي تقوم النوع وتقسم الجنس الى أنواع ، تصنيفا أوليا . يأخذ الفصول أولا فأولا دون مجاوزة لأحد هذه بسبب الغفلة أو الجهل ، وهو أمر يؤول في النهاية كما يرى ابن تيمية الى أخذ الصفة البعيدة بدل القريبة ، ذلك أن ((تقسيم الجنس بالفصول الآخرية دون الأولية مثل تقويم النوع بالأجناس الأولية دون الآخرية))(1)

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين : ص 26 .

مثل تقسيم الجسم الى الناطق وغير الناطق بدل تقسيمه الى النامي وغير النامي ، والنامي الى الحيوان وغير الحيوان ، ثم الحيوان الى الناطق وغير الناطق [1]. فرعاية الترتيب واستقصاؤه في غاية العسر ، ولذلك يعترف الغزالي بأن المتكلمين يكتفون بالصفة المميزة ويجعلون كل قول جامع مانع تعريفا . فيلزم عند تعريف الشيء الاكتفاء بذكر الصفة التي يختص بها . لكن الاقتصار على ذكر هذه الصفة لتعريف المحدود لا يفي بالغرض كما يلاحظ الغزالي الذي يدعو الحاد الى الجد في التشمير والتزام الحيطة الكفيلين بتذليل الصعوبات التي ذكرها .

لكن شيخ الاسلام يرد كل ذلك على الغزالي بأن صناعة الحد صناعة وضعية اصطلاحية وضعها المشاؤون على مقتضى حاجتهم وأغراضهم الفلسفية ، لا على مقتضى ماعليه الاشياء في الواقع ، ولا على مقتضى العقل الصريح الذي يستعمله عامة الناس ويتفقون عنده . لأن الوضع كما يرى ابن تيمية انما كان مجردا لاعلاقة له بالواقع كان مفيدا كوضع أسماء الأعلام ، اذ يدخل هذا ضمن باب واسع هو عدم اختصاص المعاني بالألفاظ [2]. لكن اذا كان القصد تصوير الواقع تصويرا يمليه هذا الواقع نفسه على المتصور كما يظن المشاؤون الذين يجعلون من المنطق على حد تعبير ابن تيمية ((ميزانا للعلوم والحقائق)) فان ((الامور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها)) [3]. ومعنى هذا أن الانسان ان كان حرا في ربط أي معنى بأي لفظ فانه ليس حرا في الربط بين الحاسة والمحسوس . اذ هو في الحالة الأولى يصدر لا عن ضرورة بينهما يتبع في الحالة الثانية الضرورة الفطرية .

وكأنما أراد ابن تيمية من وراء كل هذا أن يبين أن مايقوله المشاؤون في صناعة المنطق وخاصة في صناعة التعريف ، ان هو الا تعبير لغوي اصطلاحي عن عمل عقلي فطري يمكن أن يعبر عنه بلغة أخرى وباصطلاحات أخرى . لأن ((العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الادراك)) [4].

---

1) الغزالي ، معيار العلم ، نشرة سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر 1961 ، ص 282 .
2) أنظر : الكليات لابي البقاء ، مادة وضع ، وكتاب سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي مكتبة صبيح واولاده ، القاهرة ، 1969 ، ص 33 . de Saussure: cours de linguistique générale/Payot. P. 100
3) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ص 26 .
4) المصدر السابق ص 26 .

وليس بما تواضع عليه طائفة من الناس وبما يستعملونه من عبارات يعتقدون أنها تصور الواقع، في حين أنها تعبر عن أثر هذا الواقع في أنفسهم لا غير. ولا شك أن هذه مسألة تدخل في اطار المشكلة الواسعة المتمثلة في علاقة اللغة بالواقع: أهي تنشئه أو تعكسه كما تعكس المرآة الاشياء؟ (1) ويبدو أن ابن تيمية ينسب من يناقشهم الى المذهب الذي يرى أن لعناصر اللغة علاقة بعناصر الواقع وهي علاقة التطابق، وبالتالي ينسبهم الى "نظرية العكس" كما يسميها (آدم شف) 1913-....م) (2) في حين يمكننا أن ننسبه هو الى "نظرية المواضعة" التي ترى أن اللغة مجرد أداة اصطلاحية يختلف تصور العالم باختلافها، وهي نظرية ملازمة للمذهب الاسمي الذي يلحق المعرفة بالصور التي تشيرها في الذهن ألفاظ اللغة كما يذهب الى ذلك الفيلسوف الانكليزي هوبز (1588-1679م) (3)

والى هنا يبدو لنا أن أهم ما يلفت النظر ويبلور رأي ابن تيمية في وظيفة التعريف هو ما رتبه على الصعوبة الثالثة التي ذكرها الامام الغزالي وقصد بذكرها الى تنبيه الحاد الى ضرورة التشمير وبذل قصارى الجهد عند وضع التعريف، مع تجويز الوصول الى التعبير عن حقيقة الشيء بذكر جنسه القريب وفصله النوعي، بينما حول شيخ الاسلام هذه الصعوبة الى أمر ممتنع من الناحية العملية، ولا فائدة فيه من الناحية المنطقية ما دام المدار في التعريف على ما به يحصل التمييز بين الاشياء، وما دام التمييز يمكن أن يحصل بغير الشرطين اللذين وضعهما المشاؤون. وهو أمر لاحظه أيضا (جون لوك) (1632-1704م) الفيلسوف الانكليزي الذي الذي يقول: ((وائن كان أقصر طريق الى الحد هو طريق الجنس والفصل كما يقول المنطقيون، فانه يمكن حسبما يبدو لي الشك في أن يكون هو أفضل الطرق. والذي أنا واثق منه هو أنه ليس هو الطريق الوحيد وليس بالتالي ضروريا اطلاقا)) (4) والذي يهمنا من قوله هذا هو اقتناعه بعدم أفضلية التعريف بالصورة

---

1) A: SCHAFF: introduction à la sémantique. Anthropos. Paris. 1960. P. 300

2) IBID; P. 304

3) J.S. MILL: système de logique. librairie Germer Baillière. Paris. 1880. T. 1. P. 23

4) J. LOCKE: de l'entendement humain. Firmin-didot et Cie libraires. Paris 1879 traduction de Mr J. THUROT. Livre 3 chap. 3. Parag 10

التي وضعها عليها المشاؤون من أجل تعريف الأشياء ، كما أنه من جهة أخرى يحصر وظيفة التعريف في بيان معنى كلمة بواسطة كلمات من حيث أن الكلمات تمثل المعاني ، وبيان المعنى هو القاعدة التي يحكم بها على الحد بأنه جيد أو غير جيد ، [1] وبهذا يكون (جون لوك) قد اعتمد ما سبق أن اعتمده ابن تيمية ، ومن قبله الظاهريون في التعريف ، وهو البيان أيا كانت الصورة أو الصيغة التي يحصل بها .

وقد تبلور هذا الموقف التجريبي من التعريف لدى أحد اتباع (جون لوك) هو (ج .س. مل) 1806 ــ 1873م) . الذي يجعل هو الآخر وظيفة التعريف منحصرة في التمييز ، وبالتالي يلحق الرسم بالتعريف في تحصيل الغرض فيقول : ((ان لهذا التعريف الأخير [الرسم] نفس الأصل مع التعريف الآخر [التعريف بالماهية] وهو الحكم المسبق باعتبار التعريف هو ما يمكننا من تمييز الأشياء التي يصدق عليها الاسم من سائر الأشياء الأخرى ، وبالتالي من اسناد الكلمة بالمعنى الذي أقره الاستعمال)) [2] ، كما يستبعد أن يكون التعريف بالمعنى المشائي قادرا على أن يعبر عن حقيقة الشيء وطبيعته ، وأن يكون الغرض منه هو تفسير طبيعة الشيء وبيانها ، متيقنا من (أن جميع التعريفات هي تعريفات أسماء ، وتعريفات أسماء فقط)) [3] من حيث أن الأسماء دالة على معان من دون شك ، ومن حيث أن المعاني تمثل آثار الانطباعات الحسية في الذهن ، وعلى هذا يمكننا أن نستشف من موقف المذهب التجريبي على لسان أثنين من أقطابه تجاه التعريف استبعاد أن يكون للتعريف وظيفة ميتافيزيائية تتمثل في الكشف عن طبيعة المحدود وماهيته لمعرفتها أو التعريف بها ، والالحاح على قصر هذه الوظيفة على تمكين السائل من الفهم ، والحاد من ازالة الابهام واللبس عن المعنى لا غير . فلا تكون وظيفة التعريف ميتافيزيائية بل نفسية منهجية .

وفي كل هذا ما يحملنا على الاعتقاد بأن شيخ الاسلام قد ذهب في التعريف مذهبا له أنصاره من قدماء المفكرين المسلمين الذين سموا بالظاهريين ،

---

1) IBID: Livre 3 chap 4 parag -

2) J.S.MILL: système du logique.T.1.P.156

3) IBID: P.161

ومن المفكرين المحدثين الذين ينتمون الى المذهب التجريبي ، وجميعهم متفقون على الاكتفاء من صفات الشيء بما يميزه عما سواه عند تعريفه، لأسباب متشابهة تقريبا،هي أسباب خارجة عن نطاق المنطق يمكن اجمالها في سببين هما : توقف معرفة الصفات على التجربة الحسية، وامكان حصول التمييز بغير الجنس القريب والفصل النوعي اللذين اشترطهما المشاؤون لحصول التعريف ومن وراء هذا انكار لطلب ماهية الشيء واكتفاء من المعرفة بما ييسر العمل .

واستنادا الى هذه السمات المذهبية الواضحة يحق لنا أن نعد ابن تيمية من التجريبيين على الاقل بالنسبة الى رأيه في التعريف ، وهو رأي ينبغي لنا الآن أن نستخلص زبدته وقيمته بعد هذه المناقشة الطويلة .

ان شيخ الاسلام يرى أن طالب التعريف ان كان متصورا لمعنى المحدود وجاهلا لابد لالة اللفظ عليه ، عُرّف بهذه الدلالة ، وذلك ببيان أن المعنى الحاصل في ذهنه هو المقصود باللفظ ، واما اذا كان غير متصور للمعنى ، فانه لايمكنه أن يعرف المحدود الا بالاشارة والمعاينة ، او بذكر الصفات التي يختص بها ، ان كان السائل قد عاين هذه الصفات في غير المحدود ، بدون حصر هذه الصفات في عدد معين ، بل يكون ذكرها بحسب الحاجة .

ويرى أنه يمتنع طلب التصورات المفردة . لأنها اذا لم تكن مما يشاهد ويدرك بالحواس ، آل الأمر فيها الى تعريف لفظي ، واذا كانت مما يعاين ويحس لم يكف فيها التعريف اللفظي بل وجبت الاشارة الى المحدود وتعيينه. ويلزم من هذا أن وظيفة الحد مماثلة لوظيفة الاسم ، وهي التعبير عن المعاني لا احداث ادراكها .

كما يرى أن التفريق بين الصفات التي يتكون منها مفهوم الشيء المحدود بجعل بعضها ذاتيا وبعضها الآخر عرضيا ، أمر اعتسافي تحكمي نسبي ذاتي غير موضوعي ، لأن هذا التفريق مبني على التفريق بين الصفات الموجودة في الاذهان فقط ، وبين الصفات الموجودة في الأذهان وفي الأعيان معا، وعلى التفريق بين الصفات اللازمة للماهية، وبين الصفات اللازمة للوجود، وعلى جعل الأولى أدل على حقيقة الشيء من الأخيرة ، في حين أن الأولى لاتوجد الا في

الذهن ، بينما الثانية يتحقق بهما وجود الشيء في الأعيان والخارج ، ذلك أن الصفات اللازمة منها ما هو مشترك (الجنس القريب) ومنها ما هو خاص (الفصل النوعي) وملازمتهما للوجود في الخارج متساوية في كليهما ، باعتبار وجود أي منهما شرطا كافيا في وجود الشيء في الذهن أو الخارج ، وعندئذ فلا داعي لذكرهما معا ، ولا لتفضيل أحدهما على الآخر ولا لدعوى أنه أدل على الشيء من الآخر ، ويلزم من هذا أن صفات الشيء الملازمة له متساوية كلها في الدلالة عليه .

ومن رأيه أيضا أن اشتراط أن يكون التعريف مؤلفا من (الذاتي المشترك) ومن (الذاتي المميز) أمر وضعي اصطلاحي محض ، ذلك لأن التعريف التام إنما يكون بذكر جميع الصفات الذاتية ، لكن المنطقيين المشائيين اصطلحوا على الاكتفاء بالجنس القريب والفصل النوعي اعتمادا منهم على الاختصار في اللفظ ، من حيث أن الجنس القريب يدل بالتضمن على سائر الأجناس التي فوقه وكان يلزمهم من هذا المبدأ أن يكتفوا بذكر الفصل النوعي أو الخاصة ، لدلالتهما بالتضمن على سائر ما فوقهما من الصفات الذاتية " فالناطق " يدل بالتضمن على " الحيوان " وكذلك " الضاحك " .

ومن السهل علينا أن نميز في هذه الآراء الجزئية في التعريف موقفين أساسيين : أحدهما سلبي والآخر ايجابي . فابن تيمية ينكر أن تكون وظيفة التعريف هي معرفة الشيء ، لأن معرفة الشيء إنما تحصل بالإدراك الحسي الظاهري أو الباطني لا غيره ، فتكون المعرفة شرطا في حصول التعريف ، ولا يمكن أن يكون التعريف طريقا إلى المعرفة ، كما أنه يؤكد أن وظيفة التعريف هي التمييز فيكون كل ما حصل به التمييز من الصفات تعريفا أيا كان عددها وطبيعتها وأيا كان التعبير عنها ضمنيا أو صريحا .

ويبدو لنا أن الموقف السلبي الذي يقفه ابن تيمية من الرأي الذي ينسبه إلى المشائين في التعريف هو موقف فيه نظر . لأنه مبني على أن المشائين يجعلون من التعريف وسيلة إلى المعرفة بمعناها الحصولي لا بمعناها التصوري ، في حين أننا لم نجد أحدا من المشائين يفعل ذلك ، فالشيخ

الرئيس عند ما يقول : ((يجب أن يكون الغرض من الحد تصور ذات الشيء))[1]. انما يقصد تصور ماهية الشيء وليس معرفة الشيء ، وكذا حجة الاسلام عندما يقول : ((المقصود [من الحد] تصور الشيء بجميع مقوماته))[2] انما يريد تصور ماهيته لا معرفته ، وعلى هذا فان مافهمه ابن تيمية ليس هو الذي قصد اليه المشاؤون .

واما الموقف الايجابي من الحد فانه ، على الرغم من أن جميع الظاهريين من الفقهاء و الاصوليين والمتكلمين الذين عاشوا قبل ابن تيمية قد قصروا وظيفة التعريف على التمييز ، وبالتالي قد وقفوا من التعريف الموقف الذي اختاره هو من بعدهم ، فانه يبقى موقفا يفرضه رفضه الشامل للميتافيزياء المشائية ، وانكاره ان يكون للماهيات وجود خارج الأذهان ، وبالتالي تأثير في مجريات الحياة العملية التي تكتفي من الأشياء بظواهرها المدركة بالحواس الظاهرة أو الباطنة ، وهذا ما اختاره التجريبيون عامة وهو اختيار خارج عن نطاق المنطق ، أقل مايقال فيه أنه اختيار مذهبي تابع من نظرية في المعرفة لها أنصارها وحججها التي للاعتقاد نصيب كبير في وضعها ، مهما اختلفت دواعيه ، ولعل أحد هذه الدواعي هو الذي حمل ابن سينا على أن يقول : ((وأما من كان غرضه التمييز فقد يناله بالرسم ، وقد يناله بالحد الناقص المذكور ، ولا نعيبه فيما يؤثره ، ولكننا نستحب له أن يقصد القصد الأتم والأفضل))[1] أو ليس في هذا ماينم عن الاختيار لأسباب ذاتية غير موضوعية يعتقد ابن تيمية أنه بما سبق عرضه قد رفع عنها قناع الموضوعية والكلية والاطلاق .

---

1) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص 40 .
2) الغزالي : معيار العلم ـ طبعة سليمان دنيا ص 270 .

الباب الثاني

الفصل الأول
المعرفة والدليل

لقد سبق لنا أن ذكرنا أن من رأي الغزالي أن " المطلوب من العلم الذي يتطرق اليه التصديق أو التكذيب ، لا يقتنص الا بالحجة والبرهان وهو القياس " (1) والراجح أن حجة الاسلام قد جارى في هذا المقام ابن سينا الذي ذكر جريان العادة ((بأن يسمى الشيء الموصل الى التصديق المطلوب حجة . فمنها قياس ومنها استقراء ، ومنها يصار من الحاصل الى المطلوب) (2) مع شيء من الضغط على العبارة صار بها حصول التصديق محصورا في القياس باعتبار الاستقراء والتمثيل يرجعان بالضرورة اليه بحسب ما يذهب اليه . (3)

وقد أشرنا من قبل (4) الى تصور القدماء من المشائين للعلاقة بين المنطق والمعرفة وذكرنا أنهم يجعلون من القياس السبيل الوحيد الى العلم اليقيني. وأيا كانت العبارة الحاملة لهذا التصور في صورته السلبية كما نجدها عند الغزالي ، أو في صورته الايجابية كما وردت عن الشيخ الرئيس ، فان مضمونها والسياق الذي وردت فيه ينمان عن موقف معرفي مشائي يتمثل في اعتبار القياس أصح الوسائل لتحصيل المعارف . ويعتبر ابن تيمية هذا الموقف مجرد دعوى لا تعليس معلوما بالبديهة ، وما ليس بديهيا من التصديقات يحتاج الى الدليل ، ولم يقدم المشاؤون الدليل على صدق دعواهم .

وهم من جهة أخرى يعترفون بأن من التصديقات ما هو بديهي ومنها ما هو نظري . ولا يمكن أن تكون كلها نظرية لحاجة النظري الى البديهي والا تعذر بدء النظر والاستدلال .

---

1) الغزالي : محك النظر ، دار النهضة الحديثة ، بيروت . 1966 ص 9 .
2) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، طبعة سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر 1960 ج 1 . 185 .
3) الغزالي : محك النظر ، ص 72 .
4) أنظر الفصل 2 من الباب الأول .

لكن الفرق بين ماهو بديهي وما هو نظري انما هو في نظر ابن تيمية فرق نسبي كما سبقت الاشارة اليه .(1) فالبديهي من التصديقات ((هو مايكفي تصور طرفيه : موضوعه ومحموله في حصول تصديقه)) (2) فلا يحتاج الى دليل . فاذا كانت الحاجة الى الدليل هي المعيار المعتمد في التفريق بين البديهي والنظري فان شيخ الاسلام يرى أن هذا معيار ذاتي يختلف باختلاف أحوال الناس من العلم بالطرفين ، فمنهم من يتصور هما بصفاتهما المميزة فقط ، ومنهم من يتصورهما بصفاتهما المميزة والمشتركة ، فيكون تصوره أتم وأجود وأسرع بقدر ماتكون هذه الصفات شاملة للصفات الذاتية واللازمة ، مما يكون معه التصديق أتم وأجود وأسرع أيضا .

لكن هذا كله مبني لدى المشائين على التمييز بين ماهو ذاتي وما هو لازم من الصفات (3) الا أن المشائين أنفسهم يعترفون بأن من الصفات اللازمة مايثبت للملزوم من دون دليل ، بل تحصل الصفة اللازمة في الذهن بمجرد حصول الملزوم فيه . مثل لزوم الفردية للثلاثة ، ومنها مايثبت للملزوم بعد النظر والدليل مثل مساواة زوايا المثلث لقائمتين (4) ، ويرتب ابن تيمية على هذا قوليه : ((فاذا قيل : الذاتي مايثبت بغير وسط ، وقد عرف أن من اللوازم ماثبت بغير وسط ، تبين بطلان هذا الفرق على كل تقدير)) (5) فيكون قصده هو نقض دعوى المشائين التي وردت على لسان الامام الغزالي . ويكون قد فعل ذلك في مرحلة أولى بابطال الفروق التي وضعها المشاؤون بين البديهي والنظري من جهة ، والذاتي واللازم من جهة أخرى ، وفي مرحلة ثانية يعمد الى بيان أن معيار الحاجة الى الدليل لاثبات الاحكام ، معيار نسبي يختلف باختلاف حاجة الناس الى موجبات الحكم بالمحمول للموضوع على أساس أن أحوال الناس هي التي تضفي على طرفي الحكم طبيعة العلاقة بينهما ، ونوعية الارتباط بينهما ، فيكون التصديق البديهي عند بعض الناس ، نظريا عند بعضهم الآخر ، كمن شاهد الهلال فقال : " قد طلع الهلال " فتكون هذه القضية عنده ، حسية ،

---

1) في الفصل 2 من الباب .... .
2) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ص 89 .
3) الغزالي : محك النظر ، ص25 .
4) الساوي : البصائر النصيرية ، ص18 .
5) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ، ص91 .

الاحساس ، والذي أوجب فيها اثبات المحمول للموضوع ، بينما تكون لدى من لم يشاهد الهلال ، نظرية التصديق بقضية أخرى هو الذي يوجب فيها اثبات المحمول للموضوع ، ويكون " الوسط " والدليل "هذا هو تصديق المخبر ".

ثم أن شيخ الاسلام ينسب للمشائين منع الاحتجاج بالقضايا الحسية الحسية والتجريبية والاخبارية بدعوى أنها " يختص بها من علمها بهذا الطريق ، فلا تكون حجة على غيره ، بخلاف غيرها فانها مشتركة يحتج بها على المنازع ".(1) وهي نسبة لها ما يؤكدها في أقوال عمر بن سهلان الساوي (المتوفى حوالي 450هـ) الذي يقول : ((وهذه القضايا [المتواترات] وماقبلها من المجربات والحدسيات لا يمكن أن تثبت على جاحدها))(2) ويلزم من هذا أن القضايا الوحيدة التي يمكن أن تكون " وسطا " و" دليلا " الى غيرها من القضايا التي هي القضايا العقلية لأن المقدمات تقوم به فطرة القوة التي تسمى عقلا))(3).

أما القضايا الحسية وهي التي تعبر عن الاحساسات فان المشائين يعتبرونها قضايا تعبر عن معرفة خاصة ، لأن مايحسه انسان لا يحس بغيره . وأما القضايا التجريبية وهي التي تعبر عن معرفة حاصلة من التجربة التي يتكرر فيها الاقتران بين احساسين متى أطرد هذا الاقتران بينهما رجح توقع أحدهما عند حصول الآخر فانها متكونة من الحسيات . وبالتالي فهي لا تلزم الا من حصلت له وكذلك الامر في القضايا الاخبارية المتواترة وهي القضايا الخبرية المنقولة بالرواية فانها هي الأخرى لا تلزم الا صاحبها ، لأن أصلها قضية حسية مضمونها حصل باحدى الحواس.

ويبدو مما سبق أن السبب الذي أعتمده المشاؤون في منع الاحتجاج بالقضايا غير العقلية هو كون هذه يختص بها من علمها في حين أن القضايا العقلية تشترك فيها جميع العقول ، فهي صادقة لدى الجميع ، ولذا يمكن اتخاذها معيارا للصدق .

لكن ابن تيمية لا يسلم بمبدأ التفريق هذا . ويرى أنه فاسد ، لأن القضايا الحسية اذا كانت خاصة بأصحابها من حيث هي أنطباعات حسية فهي مشتركة من حيث مصدرها وأسبابها . فالناس يشتركون في رؤية الشمس وفي رؤية جميع الأشياء المحيطة بهم ، وكذا الأمر فيما أصله قضايا حسية ، فالناس

1) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين . ص92 .
2) الساوي : البصائر النصيرية ، ص285 .
3) ابن تيمية: كتاب الرد على المنطقيين ص287 .

يشتركون في المجربات من حيث هي موضوعات للتجربة ، كما أنهم يشتركون في موضوع الخبر . وعلاوة على ذلك فان القضايا التجريبية انما تتقرر بتعاون الحس والعقل . لأن اطراد الاقتران بين احساسين يحمل العقل على أن يربط بينهما ربطا عليا ، وليس الربط العلي معطي محسوسا ، بل هو معنى معقول .

وبهذا يكون ابن تيمية قد قوض الأساس الذي بني عليه المشاؤون حجتهم ، ويعود الاحتجاج بالحسيات والمجربات والمتواترات فوق قوة الاحتجاج بالعقليات . وما دامت المجربات والمتواترات ترتد كلتاهما الى الحسيات فانه يمكننا أن نتبين في هذا موقفا يعادل بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية . وهذه سمة من سمات المذهب التجريبي الذي يجعل للمعرفة مصدرين لا غيرهما الحواس والعقل ، على أساس أن ليس في العقل عن العالم الخارجي الا ما ورد اليه من الحواس .

وعلاوة على هذا فان ابن تيمية يأخذ على المشائين توقيفهم المعرفة الجزئية على المعرفة الكلية . فلا يستقيم البرهان لديهم الا بوجود قضية كلية . لأن من قواعد القياس ان لا انتاج من جزئيتين . لكن العلم بكلية القضية ان كان علما بديهيا كان العلم بمضمون القضايا الجزئية التي تضمها القضية الكلية علما بديهيا أيضا . فلا تكون في حاجة الى دليل . اما ان كان العلم بكلية القضية علما نظريا فانه يحتاج الى علم بديهي وهذا الاخير انما يتوصل اليه بعلم نظري . فيكون النظري متوقفا على البديهي وفي نفس الوقت يكون البديهي متوقفا ثبوته على الدليل والنظر ، وهذا ما يسمى بالدور المعي ، وهو من العيوب المنطقية أو يكون النظري متوقفا على نظري آخر ، ولا يمكن أن يتسلسل ذلك الى ما قبل بداية عمر الانسان المستدل ، وهو أمر باطل أيضا .

ثم يذهب ابن تيمية الى أن وجود القضية الكلية غير ضروري لحصول العلم بالقضايا الجزئية ، كما ظن المشاؤون . اذ يمكن العلم بالقضايا الجزئية دون الحاجة الى واسطة ، كما هو الشأن في القضايا التي تسمى مبادئ . فان العلم بان " هذا " الواحد نصف " هذين الاثنين " ، وبأن " هذا الكل " أعظم

من جـزئه ، وبان " هذا الشيء" المعين لايكـون موجودا معدوما ولا يخلو من أحـد الأمريـن ، وبأن هـذا الشيء لايكـون أسـود أبيـض ، ان كل هذه القضايـا الجزئيـة العلم بهـا غير متوقـف على علم بقضـايـا أخرى من نوع : كل كل أعظـم من جـزئه ، ولا شـك أن شيـخ الاسـلام قد قصـد من وراء هـذا الى اثبـات أن من المعارف الجزئيـة ، مايفرض نفسـه من أول وهلـة ، فلا يحتـاج الى دليـل وبرهـان ، مميـزا في مبادىء العقـل بين صـورتـها المجردة العامة وصورهـا المشخصـة العينيـة الخاصـة ، وهو لعمـري تمييز لاتبرره النتيجـة التي توخاهـا . لأن المبادىء في جميـع صورهـا قضـايـا لاتحتاج لا بالاصـالـة أو بالمواضعة الـى برهـان ، الا أنـه يمكننـا أن نستشـف من خـلال استغنـاء المستدل بالقضايـا الجزئيـة عن القضيـة الكليـة موقفـا تجريبيـا يـرى أن " الكلية" موجودة فـي العقـل وليس في الأشيـاء الجزئيـة . [1] وبالتالي تكـون كليـة القضيـة أمرا اعتبـاريا متولـدا من التجـريـد ، وليس أمـرا متشخصـا موجودا في الأعيـان . ولعل هذا مايمكن أن يصـل اليه كل تجريـبي ، ليست الحقيقـة العامة لديه سـوى مجاميـع من الحقائـق الجزئيـة [2]. لكـن الذي يهمنـا من كل هذا هو أن ماذهب اليه شيخ الاسـلام من امكـان الاستغنـاء عن القضيـة الكليـة في الاستـدلال هو نفس ماذهـب اليه (جون ستوارت مـل) (1806 ــ 1873م) الذي يقول : ((اننا نستطيع الاستدلال من الجزئي الـى الجـزئي دون اللجـوء الى العام فحسـب ، بل أننا لانفعل غير ذلك قط)) [3] . ومـن شـأن كل هـذا أن يبرز الطابـع التجريـبي الذي يطبـع رأي ابن تيميـة فـي التصديقـات أيضـا .

وهو طابع يؤكـده شيخ الاسـلام عندما يرفض ضرورة انتظـام الدليل من مقدمتين كما يقـرر المشاؤون ذلـك . فليس من الصحيـح في رأيـه حصـر حصـول العلم النظري في مقدمتيـن دون زيادة ولا نقصـان . وبالتالـي ليس من الضروري حصر الدليـل الى العلم النظـري في وجـود مقدمتيـن لاينتظـم الدليل بأقل منهمـا ولايحتـاج الى أكثـر منهمـا . لأن هـذا الدليل قد يكون مقدمـة واحدة ... ، وقد يكون مقدمتين وقد يكـون أكثـر من ذلـك ، بحسب حاجة المستدل ، وهذه الحاجة تختلف من شخص الى آخر

1) *LOCKE: essai sur l'entendement humain. livre 3 chap3. parag11*

2) *J.S.MILL: système de logique T.1.P.208*

3) *IBID P.210*

تبعا للمعارف التي تنقصه والتي تحول بينه وبين مطلوبه ، وهذا كله مبني على أساس أن القضية الكلية ليست سوى تجميع للقضايا الجزئية التي تحصل في الأعيان . فيكون العلم بالقضايا الجزئية سابقا للعلم بالقضية الكلية اذا كانت مادة القضايا غير متعلقة بمسائل الشرع أو القضاء .

أما اذا كان المطلوب قضية جزئية مادتها شرعية أو قضائية وتتمثل في العلم بحكم شرعي أو قضائي، فان العلم بالقضية الكلية يعتبر شرطا ضروريا للعلم بالقضية الجزئية. لأن القضية الكلية في الدليل الشرعي انما تعرف من الشارع دفعة واحدة وليس عن طريق الاستقراء والتتبع ، وعندما تثبت القضية الكلية بالنص أو الاجماع فان القضايا الجزئية تثبت بثبوتها عن طريق التضمن وبالتالي عن طريق النص كما يذهب الى ذلك النظام (المتوفي سنة 231هـ) فيما يروى عنه.[1] فتكون القضية الكلية مجرد عبارة تشمل جميع الحالات الجزئية التي تندرج فيها في المستقبل[2] اذ القضايا الطلبية مجالها المستقبل بينما مجال القضايا الخبرية الماضي والحاضر . ومصداق كل ذلك أنه بعد ماورد عن الشارع أن ((كل مسكر حرام)) فان العلم ... بحكم مختلف المسكرات متضمن في العلم بهذه القضية الكلية ، دون أن تقوم الحاجة الى قضية أخرى من قبيل : ((وهذا مسكر)) من أجل العلم بأن ((هذا المسكر حرام)). فيكون من رأي شيخ الاسلام أن القضية الجزئية أصل للعلم بالأمور غير الشرعية وان القضية الكلية أصل للعلم بالأمور الشرعية .

وهو رأي يؤكده ابن تيمية من أخرى بأن القضايا الكلية التي تتحدث عن الأشياء العينية لا وجود لها الا في الذهن اما الموجودات الحسية فلا يمكن الحديث عنها الا بقضايا جزئية . فالقضية الكلية التي تتحدث عن الأشياء العينية لا يمكن التيقن من صدقها ، لأن العلم اليقيني بصدقها لا يمكن أن يتحقق ، لتعذر الاستقراء التام في الزمان أو المكان ، بينما القضايا

---

1) الغزالي : المستصفى ج 2 ص 272 .

2) J.S.MILL: *système de logique* T.1.218

الجزئية التي تتحدث عن الاشياء العينية قابلة للتحقق من صدقها ، والعلم اليقيني بصدقها يمكن أن يتحقق لامكان وقوع هذه القضايا الجزئية في التجربة الادراكية . والذي يلزم من كل هذا في نظر ابن تيمية هو أنه ((لم يكن لنا طريق يعلم به صدق هذه القضية الكلية علما يقينيا الا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق الأولى)) [1] أي أن المعرفة الجزئية تفضل المعرفة الكلية من الناحية الوجودية وتسبقها من الناحية المنطقية . وبالتالي فان الموقف الطبيعي يغني عن اللجوء الى القضية الكلية عند الاستدلال .

وما دام الشكل الأول ، وهو أكمل صور القياس ، اذ الى صورته ترد جميع صور أقيسة الأشكال الأخرى ، انما يتألف ضربه الأول من قضيتين كليتين ، فهو ينتج قضية كلية لا وجود لمضمونها الا في الذهن ، وهي لا تتحدث عن الواقع . واذا كانت نتيجة أفضل صور القياس هي هذه كان القياس عديم الفائدة والمنفعة .

لكن المشائيين لا يقرون بقلة جدوى القياس ، بل هم يستعملونه في مطالبهم الطبيعية والإلهية دون أن يتوصلوا بذلك الى اليقين حتى في الطبيعيات . لأن المطالب الطبيعية خارجية لا تدخل في نطاق الكليات اللازمة ، بل في نطاق الأمور الغالبة الأكثرية ، وبالتالي لا يتحقق بها المقصود من البرهان الذي تكون فيه النتيجة قضية كلية لازمة ، اذ هناك فرق بين اللزوم الذهني الذي هو ضروري ، واللزوم العيني الذي هو أكثري ، ناجم عن تتبع عدد من الأعيان .

ومن كل ما سبق يخلص ابن تيمية الى أن القضية الكلية ليست ضرورية في بنية الدليل . وهو رأي توصل اليه (جون ستوارت مل) من بعد ، عندما تصدى هو الآخر لنقد القياس المشائي فقال : ((ادراج قضية عامة لا يضيف شيئا للدليل)) (2) لأن الدليل الوحيد الذي نملكه على صدق قضية من القضايا الجزئية انما هو الحالات الجزئية التي تقع في تجربتنا الحسية ، وليس هناك عبارة أفضل من القضية الجزئية لعرض هذا الدليل ، لأن التوسل في ذلك بالقضية الكلية ليس سوى تطويل

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين : ص 113 .

(2) J. S. Mill : Système de logique . T. 1. p. 209.

واتعاب للذهن واضاعة للوقت . وهذا ماحدا بهذا الفيلسوف الانكليزي الى أن يقول : ((ان الطفل الذي بعد أن أحرقت النار أصبعه لا يقربه منها ، قد فكر واستدل ولو أنه لم يفكر قط في المبدأ العام القائل : " النار محرقة ")) [1] فيكون الطفل بذلك قد استدل من الجزئي الى الجزئي ، وهذا لعمري رأي يقتضيه المذهب التجريبي الذي وقف ابن تيمية بعض مواقفه التي منها : القول بأن الخبرة السابقة واتساع هذه الخبرة هي الطريق الى المعرفة الجديدة والدليل عليها . وليست صياغة هذه الخبرة في قضية كلية هي التي تجعل منها مبررا لمعارف جديدة بل هي مجرد عمل نشير به الى تماثل الأحكام عند تماثل الشروط أو تماثل المعلولات عند تماثل العلل . فلا تكون القضايا العامة ((سوى سجلات لاستنباطات حاصلة من قبل وعبارات مختصرة القيام باستنباطات أخرى)) [2]

ان الذي يهمنا من هذا لتيسره وضبط رأي التجريبيين في القياس هو ضبط رأي شيخ الاسلام فيه من خلال معالم مذهبية متميزة كثيرا مانجده يتحرك داخلها بالوسائل التي وجدها في بيئته ، وخاصة رأيه في أحد الشروط التي وضعها المشاؤون لائتلاف الدليل ، والتي من بينها ضرورة احتوائه على قضية كلية نستخلص منها النتيجة المطلوبة استخلاصا يقينيا بواسطة قضية ثانية ، ولولاها لما أمكن الوثوق من يقين النتيجة ولزومها عن المقدمتين .

لكن اذا كان اليقين مطلب جميع الناس ، فان شيخ الاسلام لا يرى أنه يحصل بما يظنه المشاؤون السبيل الوحيد اليه فبالاضافة الى الردود السابقة يذهب الامام ابن تيمية الى أن القضية الكلية انما تحصل في الذهن بواسطة قياس التمثيل ، فالقضية الكلية القائلة : ((كل نار محرقة)) انما تحصل في الذهن من معرفة أن ((هذه النار محرقة)) ومن المعرفة المسبقة بأن ((النار الغائبة محرقة)) لأن النار الغائبة مثل النار الشاهدة علما بأن " حكم الشيء حكم مثله ". ومن المقرر لدى المنطقيين ان قياس التمثيل لا يفيد اليقين بل الظن وفي أحسن الأحوال الرجحان . وعندئذ تكون القضية الكلية غير يقينية وبالتالي لا تكون وسيلة الى اليقين .

---

1) J.S.MILL : système du logique T.1.P.208

2) IBID P.210

ولايفيد المشائيين شيئا القول بأن المعنى الكلي يحصل مباشرة في النفس عند الاحساس بالجزئيات ، لأن محل النزاع هو معرفة درجة اليقين بهذا المعنى الكلي هل هو يقيني أو ظني . فان قالوا هو يقيني لحصوله بالبديهة والضرورة ، لزمهم الاعتراف بمماثلة العلم بالجزئيات العينية له . الا أن الجزم بالأعيان لدى عامة العقلاء أعظم من الجزم بالمعاني الكلية وأسبق الى الفطرة . فالعلم بالجزئيات سابق للعلم بالكليات . اذ هذه انما تؤخذ من تلك ، والتعميم المؤدي الى الكليات انما يكون بقياس التمثيل الذي ينتقل فيه الفكر من مشاهدة اتصاف الشيء بصفة الى الحكم باتصاف مثل الموصوف بمثل الصفة[1].

وبهذا يكون ابن تيمية قد أثبت مرة أخرى عدم حاجة الدليل الى القضية الكلية من أجل العلم اليقيني بالمطلوب ، لأن نطاق الكلية أوسع بكثير من نطاق اليقين الموجود في القضايا الجزئية التي تريد القضية العامة التعبير عنها . فهي توسع من نطاق اليقين بصورة غير مشروعة . فاليقين الحقيقي انما هو اليقين المشاهد في القضايا الجزئية ، ومصدره هو الخُبْر والتجربة وليس بناء العقل المتمثل في التعميم ، لأن التعميم نفسه انما يستمد مشروعيته من ثبات الحكم في القضايا الجزئية التي يستقريها طالب الحكم . وهو رأي شبيه بالرأي الذي توصل اليه (جون ستوارت مل) عندما قال : ((ان التجربة التي تبرر تنبؤا محدودا يجب أن تكون بامكانها أن تبرر قضية عامة ، ومن آخر ما يهتم له الانسان أن يعرف هذه القضية العامة ويصوغها في عمومها كله ، وأن يضع بذلك جملة ما يبرهن ، دليلنا بكل صدقه ان كان يبرهن شيئا))[2] وبهذا يتفق ابن تيمية وجون ستوارت مل على اعتبار التجربة والقضايا الجزئية أصلا لليقين والتعميم وفقا للمبدأ التجريبي القائل: ان أصل جميع معارفنا انما هو التجربة[3].

ثم يخلص ابن تيمية من كل ما سبق في هذا الفصل الى الرد على الدعوى العامة التي يدعيها في نظره المشاؤون . وهي أن القياس هو السبيل الوحيد الى العلم

---

1) ابن تيمية: كتاب الرد على المنطقيين ، ص115 .

2) IBID P.217

3) J.S.MILL: système du logique T1.P.221

اليقيني الذي تهيئه وتيسره القضية الكلية التي يصح معها الانتقال من الكلي الى الكلي أو من الكلي الى الجزئي ، وان الانتقال من الجزئي الى الجزئي الذي يسمى "قياس التمثيل" لا يعتمد أي ضمان عقلي يجعل ثبوت المطلوب ثبوتا ضروريا ، بل مجرد الاعتقاد بثبات النسبة بين المحمول والموضوع دون بيان العلة الموجبة لثبوت المحمول للموضوع ، وفي هذا دعوى بأن قياس الشمول أي القياس الحملي مغاير لقياس التمثيل .

وهذه في نظر ابن تيمية دعوى باطلة ، ذلك أن عناصر الاستدلال في كل من قياس الشمول وقياس التمثيل عناصر واحدة ، اذ كل منهما مؤلف من ثلاثة حدود ، الأكبر والأوسط والأصغر . وانما الاختلاف في العبارة فقط ، والحد الأوسط في كليهما هو علة اتصاف الأصغر بالأكبر في القياس الشمولي وعلة انتقال الحكم من الأصل الى الفرع في قياس التمثيل .

كما أن دعوى اختلافهما في درجة يقين نتيجتهما دعوى باطلة أيضا . ذلك أن درجة اليقين في نتيجة كل منهما تابعة لدرجة اليقين في المقدمتين لا غير ، فان كانتا يقينيتين كانت النتيجة يقينية وان كانتا ظنيتين كانت النتيجة ظنية .

وقد أكد شيخ الاسلام المماثلة بين قياس التمثيل وقياس الشمول ردا على الذين يخصون قياس التمثيل بالشرعيات وقياس الشمول بالعقليات . لان مبدأ الاستدلال فيهما واحد وهو أن الحد الأوسط في القياس الشمولي والعلة في قياس التمثيل سبب في صدق الكلية وبالتضمن في صدق الجزئية التي هي النتيجة (1) .

ولئن اختلف الناس في مسمى القياس هل هو حقيقة في قياس التمثيل أو في قياس الشمول فان شيخ الاسلام يرى أن الصواب في ذلك هو أنه حقيقة فيهما معا ، مادام القياس في اللغة هو : تقدير الشيء بغيره . وهذا التقدير بهذا المعنى يصدق على تقدير الشيء الجزئي بنظيره الجزئي ، وعلى تقدير الشيء الجزئي بالأمر الكلي الذي يشمله ، اذ المعنى الكلي ليس سوى ((مثال في الذهن لجزئياته)) (2)

ذلك أن ((قياس الشمول هو انتقال الذهن من المعين الى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره ، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي ، بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم الى الملزوم الأول وهو المعين)) (3) مثل انتقالنا من "زيد" الى "معنى الانسانية" الذي يتناوله وغيره من الناس ، ومن ثم الى صفة ملازمة

1) كتاب الرد على المنطقيين ص 118 .
2) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين . ص 119 .
3) المصدر السابق ص 119 .

لهذا المعنى المشترك . فيكون " زيد " بالتالي متصفا بهذه الصفة الملازمة ، على أساس أن المحمول على الكلي محمول على جزئياته بالضرورة وفقا لمبدأ " المقول على الكل " .

وقياس التمثيل هو " انتقال الذهن من حكم معين الى حكم معين لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي . لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلي))[1] مثل انتقالنا من حرمة الخمر الى حرمة النبيذ لاشتراك الخمر والنبيذ في الاسكار . لأن الحرمة تلزم الاسكار ، على أساس أن المحكوم به على المسكر محكوم به على مايسبب الاسكار وفقا لمبدأ " المقول على الكل " ، اذ الحرمة الملازمة للمسكر ملازمة لجميع المواد الجزئية التي تسبب الاسكار .

وبهذا يجعل ابن تيمية من قياس الشمول وقياس التمثيل حقيقة واحدة . ((فهذا هو هذا في الحقيقة ، وانما يختلفان في تصوير الدليل ونظمه . والا فالحقيقة التي صار بها دليلا وهو أنه مستلزم للمدلول حقيقة واحدة))[2] . ويمكننا أن نرى في هذا ردا لقياس التمثيل الى قياس الشمول ، من أجل أن يرد على المشائين دعواهم أن قياس التمثيل لايفيد اليقين الذي يختص به عندهم قياس الشمول ، وليرد ا لقياس الشمول الى قياس التمثيل .

واذا كنا لانرى أن هناك مايسوغ اتهامنا بأننا نضغط كثيرا على الكلمات عندما نقول أن ابن تيمية يعترف بقيمة القضية الكلية ودورها في القياس الشرعي بصورته المعروفة لدى الفقهاء ، فاننا بامكاننا أن نضيف الى ذلك أنه ، لكي يكشف عن القيمة الاستدلالية في القياس التمثيلي ، يعمد الى رده الى صورته المنطقية الحقيقية التي هي صورة قياس الشمول أي القياس الحملي ، وهو ما تفرضه طبيعة قياس التمثيل كما يذهب الى ذلك (رابيي) الذي يقول : ((ينتقل التمثيل من العام الى الخاص : فهو استنتاج يستند الى استنباط استقرائي مسبق))[3] .

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ص 120 .

2) المصدر السابق ص 121 .

3) J.LOCK: essai sur l'entendement humain.Livre II chap I

لكن بعض المتأخرين من المنطقيين يذهبون الى أبعد من ذلك ، ويرون أن في قياس التمثيل استدلالا قائما على علاقة المماثلة التي هي واحدة من بين علاقات عديدة يعتمدها الاستنتاج مثل علاقة الاندراج (الشمول) والتناظر والترتيب والسببية والجوار والقرابة ، ويبقى القياس قياسا أيا كانت العلاقة التي يعتمدها هاءمنهم [بلانشي] الذي يرى أن ((التمثيل ضرب من العلاقة يمكن أن يتدخل في الاستدلال ، وهذا ليس بمقتضى معناه ، بل بمقتضى خواصه الصورية التي هي الانعكاس والتناظر وعدم التعدي)) (1)

ولا شك في أن بين رأي ابن تيمية ورأي (بلانشي) (1898 ـ 1975م) فرقا واضحا في تصور الموجب الذي رد به كل منهما قياس التمثيل الى قياس الشمول ، في الأسباب الداعية الى هذا التصور ذاته ، وهو فرق يبدو لنا متناسبا مع الفارق في التطور الثقافي الذي يفصل بين الثقافتين اللتين ينتمي كل منهما اليهما ، وفي الحافز المعرفي الذي كان يحرك كلا منهما ، الا أن موقف الامام ابن تيمية في السياق الجدلي الثقافي الذي ورد فيه يبقى موقفا له قيمته المنطقية والفلسفية التي ماكان ليقدرها حق قدرها مجتمع كان ملتقى لعوامل الضعف والانحطاط ، وانقسم فيه الناظرون في العلوم العقلية الى فئتين عكستا مظهرين من مظاهر الجمود الفكري : فئة اقتصرت على التقليد والترديد والاعجاب بآراء الفلاسفة المسلمين واليونانيين ، وفئة عادت وحاربت الفلسفة وكل مايمت بصلة اليها حتى المنطق الذي كان يعد مدخلا اليها ، وعجزت الفئتان عن الفحص والتمحيص والتمييز بين الحق والباطل في كل ذلك ، ولسنا نعرف حتى الآن أحدا انبرى لذلك الا ابن تيمية الذي تصدى لمعرفة قيمة القياس كما يتصوره المشاؤون ومن خلال المصادر العربية التي اطلع عليها .

---

1) *RABIER: logique. Hachette. Paris. 1888. P. 249*

2) *R. BLANCHE: le raisonnement. P.U.F. 1973. Paris. P. 184*

الفصـــل الثانـــي

المعرفـــة والقيـــاس

لقد اعتبر المناطقة القياس أداة العلم اليقيني بالموجودات كما يعزولهم ذلك شيخ الاسلام.[1] ويؤيد هذا العزو مانجده شائعا لديهم من أقوال مماثلة لقول ابن سينا: ((والمنطق نعم العون في ادراك العلوم كلها)).[2] أو مستوحاة منه: ((أن غرض الصناعة البرهانية أن تفيدنا طريقا سديدا ومسلكا رشيدا يقتنص به العقل على جميع الأشياء الخفية عنه بتوسط أشياء ظاهرة))[3] . وفي جميعها ماينم على أن أصحابها يرجون من القياس علما بالموجودات الفزيائية والميتافيزيائية . وهو رجاء لايجد الامام ابن تيمية مايبرره ويطمع فيه . وذلك لأن القياس اذا كان في أقوى صوره نتاجه لايفيد الا العلم بالكليات ، واذا كانت الكليات لاوجود لها الا في الأذهان ، فهو لايوقفنا الا على المعاني الكلية ، وبالتالي لايحصل به الغرض المنشود الذي هو العلم بجميع الموجودات الفزيائية بل لايحصل به الا علم عام غير متعين هو في الحقيقة علم بالمعاني المجردة الموزعة على أفراد النوع بالسوية . ومن شأن عموم الصفات استواء العناصر التي تحملها فيها ، وبالتالي عدم تمايزها بها . فلايمكن أن تعرف الافراد المعينة بما قصر المثال دون معرفته عليه .

وبهذا ينكر ابن تيمية أن يكون القياس أداة العلم بالحالات الجزئية والموجودات المتعينة ، كما ينكر أن يكون صالحا للعلم بالموجودات الميتافيزيائية التي يوجد على رأسها أشرفها وهو واجب الوجود . لأن وجود واجب الوجود وجود متعين وليس كليا يشترك فيه مع غيره ، لكن القياس لايعطي الا علما بالوجود الكلي . فان ((لم يعلم منه مايمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، بل انما علم أمر كلي مشترك بينه وبين غيره ،

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ص 124 .

2) ابن سينا : الشفاء ـ المنطق ـ القياس ، ص 15 .

3) أبو الفرج بن الطيب : تفسير كتاب ايساغوجي لفرفوريوس دار المشرق بيروت 975 1 ص 3

لم يكن قد علم واجب الوجـــود)) (1) .

ولا يوجد الآن مايمنعنـا من أن نرتب على كلام شيخ الاســلام مايلزم عنه، وهو أن القياس لا يفيد الآن كان سبيلا الى العلم بالحالات الجزئية ، لكن العلــم بالحالات الجزئيــة سابق للعلم بالحالات الكليــة . وحتى حصل العلم بالحالات الجزئيـــة العينيــة كان في ذلك غناء عن القيــاس ، مادام القصد منه لا يعدو أن يكون أن يكـــون هو العلم بالموجـودات . ولعل هذا هو ماجعل (جون ستوارت ميل) يقــول : ((لا أرى لماذا يكون من المستحيـل الذهاب من مكــان الى آخـر الا أن يكـــون ذلك بصعــود الجبل والنزول منه)) (2) ومن شأن هذا أن يؤكد لدينا النزعة التجريبية لدى شيخ الاســلام ، مادام رأيه في قلــة جـدوى القيــاس مماثلا لــرأي زعيم المذهــب التجريبي الذي يقــول : ((اننا نبدأ بمعرفة الاشيــاء ثم نكون بعد ذلك قادرين علـــى برهنتهـا قياسيـا ، بحيث أن القيــاس يأتي بعد المعرفة ، وعندئذ تكــون حاجتنـــا اليـه قليلــة ، أو لا تكــون لنا حاجة اليه ألبتــة)) (3) .

ان سبــق المعرفــة للقيــاس المشائي ان كان يكشــف عن أستغنائها عنه في نظـر ابن تيميــة ونظرعامة التجريبيـين ، فانه لا يدل بمقتضى ذلك على استغناء هذه المعرفـــة عن الدليــل ، واذا كان للمعرفة دليل فقد ثبت أنـــه لا يمكــــن أن يكـون على صــورة القيـــاس الحملـي كما وصفـــه المشاؤون . لأن ماقالوه فيه : ((اما أن يكــــون باطلا واما أن يكون تطويــلا يبعد الطريــق على الطالب المستدل ، فلا يخلو عن خطــأ يصـد عن الحـق أو طريـق طويــل يتعب صاحبــه حتى يصــل الى الحق مع امكان وصولـه بطريـــق قريــب)) (4) كما لا يمكـن أن يكون على صــورة الاستقراء ولا على صـورة قيــاس التمثيل ، بل على صـورة ضـــرب آخر من الاستدلال ، يرى ابن تيميــة أنه لا يدخــل في حصر المشائين لأنواع الاستدلال في الانواع الثلاثـة التقليديـــة

---

1) ابن تيميــة : كتاب الرد على المنطقيــين ص 125 .

2) *J.S.MILL: système du logique T.1.P.210*

3) *J.LOCKE: essai sur l'entendement humain. Livre IV-chap; XVII parag: 4*

4) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ص 162 .

المعروفة ، هو الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر سواء أكانا كليين أو جزئيين ((بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه)) [1] ـ وهي الآية كما يسميها ابن تيمية ، أي كون الشيء آية وعلامة على شيء آخر. كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار ، وبالنهار على طلوع الشمس ، وعلى كثير من الظواهر الطبيعية بظواهر طبيعية أخرى ملازمة لها . لأن ((الدليل في الدليل أن يكون مستلزما للمدلول ، لكن ماكان مستلزما لغيره أمكن أن يستدل به عليه فإن كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر ، فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذي لم يعلمه)) [2] وبسبب قوة اللزوم وضعفه بين الظاهرتين يكون الدليل قطعيا أو ظنيا .

وهذا طريق الى المعرفة مغاير لطريق القياس الشمولي يقوم على علاقة الاستلزام التي بها يربط الفكر أمرين أحدهما بالآخر ربطا ضروريا أو تجريبيا فبالاستلزام نستدل بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضده ، وبانتفاء نقيضه على ثبوته وبثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم . [3]

فيكون الاستلزام هو الانتقال من العلم بشيء الى العلم بشيء آخر ، ومن العلم بقضية الى العلم بقضية أخرى انتقالا مباشرا دون وساطة القضية الكلية التي كما يقول ((جون ستوارت مل)) : ((ليست جزءا متمما للحجة [4])) بل مجرد طريقة للتعبير عن جملة الحالات الجزئية التي تبقى هي الدليل الحقيقي الى النتيجة .

لكن الذي يشد الانتباه هنا هو أن ابن تيمية يذهب الى أن الاستلزام طريقة في الاستدلال مغايرة لطريقة الاستدلال بالاستقراء مغايرتها لطريقة الاستدلال بالقياس الشمولي الذي ألحق به قياس التمثيل كما رأينا . [5] فيما الاستلزام سيما

1) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ص 163 .
2) المصدر السابق ص 165 .
3) المصدر السابق ص 166 .
4) J.S. MILL: système du logique. T.1. P.226
5) الفصل 1 ـ الباب 2 .

لبقية الاستدلالات الأخرى . على أساس أن وجود أحد المتلازمين مقترن دائما أو أحيانا بوجود الآخر بحيث يكون أحدهما علامة على الآخر وجودا وعدما . وليس الضروري أن يكون هذا الاقتران من نوع اقتران العلة بالمعلول ، اذ ((الاستدلال بظهور كوكب على ظهور تأثيره في العرض))[1] ليس من قبيل الاستدلال بالعلة على المعلول . لكن الذي يهمنا من كل هذا هو أن شيخ الاسلام أراد أن يتجاوز الحدود الضيقة التي عابها على المشائين خصومهم الاستدلال فيها ، معتبرا ذلك مخجزا في دعواهم العلم والاحاطة .

ويكاد الامام ابن تيمية يكون المفكر العربي الوحيد الذي انتبه الى قيمة الاستدلال بالشيء المفرد على الشيء المفرد ، وقد يكون لممارسته القياس الفقهي أثرها في ذلك ، لكن الذي لا شك فيه هو أن النزعة التجريبية لديه أثرها الواضح في ذلك أيضا كما سبق أن بيناه ، ولعل استبعاد القضية الكلية من القياس الحملي بشكل مذهبي هو الذي أبرز مشكلة الاستدلال بالجزئي على الجزئي حسب عبارة ابن تيمية ، وبالمفرد على المفرد حسب عبارة (جون ستوارت مل)[2] : هل ترتد اليه جميع أنواع الاستدلالات أو هو يرتد الى واحد منها ، وخاصة الى القياس الحملي ؟ لكن من الواضح أن الموقف الذي ينسجم مع النزعة التجريبية انما هو الموقف الأول الذي لم يتردد شيخ الاسلام في أن يختاره عن وعي بقيمته المعرفية خاصة وبقيمته الجدالية بصفة عامة . وهو موقف اختاره أيضا أحد رجالات المنطق المعاصرين هو المنطقي الفرنسي [روبير بلانشي][3] الذي مع اعترافه بأنه يمكن أن يعد الاستدلال بالجزئي على الجزئي قياسا مضمرا ، أي قياسا حذفت كبراه لظهورها وعدم الحاجة الى ذكرها ، فانه يرى أنه ((حتى لو كان الأمر كذلك دائما فانه ينبغي مع ذلك أن نخصص مكانا على حدة لمثل هذه الاستدلالات ، اذ هي علاوة على ذلك تملك هذه الأصالة

---

1) ابن تيمية كتاب الرد على المنطقيين ص 163 .

2) *R.BLANCHE:le raisonnement.P.186 note*

3) *R.BLANCHE:le raisonnement.P.186*

المزدوجة وهي أولا كونها تتجاهل كثيرا أو قليلا المقدمة الكبرى العامة التي يضعها الاستنتاج العادي في المقام الأول ، ثم كونها مع ذلك استنباطا من المفرد الى المفرد . وهذه امكانية غالبا ماتسكت عنها نظريات الاستنتاج)) (1) .

وبهذا يكون ابن تيمية قد أثبت أمرين ، أحدهما هوأن هناك ضربا آخر من الاستدلال لم يتفطن اليه المشاؤون سماه الاستدلال بالآيات (2) وسماه (بلانشي) هو بعده الاستدلال السيميولوجي أي الاستدلال بالعلامات ، والآخر هوأن الاستدلال يمكن أن يحصل بالانتقال من قضية الى قضية أخرى دون الحاجة الى توسط قضية عامة .

وقد رتب ابن تيمية على هذا الموقف موقفا آخر هو رفض أن يكون من الضروري استعمال مقدمتين في كل استدلال بلا زيادة ولا نقصان خلافا للمشائيين الذين يرون أن الأمر لايمكن أن يكون الا كذلك . فما نقص عن مقدمتين عدوه قياسا مضمرا حذفت منه احدى مقدمتيه ، وما زاد عنهما عدوه قياسا مركبا من عدة أقيسة ذات مقدمتين . لأنهم يعتبرون الدليل علاقة بين الأحكام وليس علاقة بين المستدل والمطلوب . فهم ينظرون اليه نظرة صورية بحتة ، بينما ينظر اليه شيخ الاسلام نظرة نفسية تجريبية .

فالدليل في نظره وحسب مايفهم من عباراته وسيلة الى المطلوب وليست هذه الوسيلة سوى المعرفة أو جملة المعارف التي متى توفرت للمستدل أدت الى المطلوب ، فالدليل يكون دائما متناسبا في تركيبه مع عدد المعارف التي تفصل بين المستدل والمطلوب . فيكون فيه من المقدمات العدد الذي به يحصل المطلوب في ذهن المستدل . فالمقدمات الحاصلة في الذهن لايمكن طلبهما ، لأن تحصيل الحاصل محال . اذ لو لزم ذكر المعارف التي يتوقف عليها الدليل وان كانت معلومة للزم ذكر مقدمات كثيرة تجب سلسلتها الى المبادئ

---

1) IBID.P.187

2) وقد سماه الغزالي برهان الدلالة ، وذلك عند الاستدلال بالمعلول على العلة ، راجع المستصفى ج 1 ، ص 54 .

وهو أمر لافائدة منه . ((فمن الناس من لايحتاج الا الى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك . كما أن منهم من لايحتاج في علمه بذلك الى استدلال بل قد يعلمه بالضرورة ، ومنهم من يحتاج الى مقدمتين ، ومنهم من يحتاج الى ثلاث ومنهم من يحتاج الى أربع وأكثر)) (1) . وبهذا يتبين في نظر ابن تيمية ان الاستدلال ليس من شرطه أن يتألف من مقدمتين كما يذهب الى ذلك المشاؤون بل هم يعترفون بأن في الامكان الاستدلال من المقدمة الواحدة كما هو الشأن في الاستدلال المباشر . وذلك مثل ((القضية الواحدة التي تستلزم لذاتها صدق عكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها وليستقياسا)) (2) فيلزم من هذا أن يكون الشرط الذي أشترطه المشاؤون في ائتلاف القياس من مقدمتين شرطا تحكميا يفترضونه على الواقع ولا يفرضه الواقع . بل هو ((مما يعده العقلاء لكنة وعيا وايضاحا للواضح ، وزيادة قول لاحاجة اليها)) (3) .

وعلاوة على هذا يرى ابن تيمية أنه لايمكن للمشائين أن يحتجوا لرأيهم بأنه ((ليس المطلوب أكثر من جزئين فلا يفتقر الى أكثر من مقدمتين)) (4) لأن القضية التي تعبر عن المطلوب قد يدخلها التقييد ، فتتعدد ألفاظها بعدد القيود ، وتتعدد معانيها تبعا لذلك . فتكون القضية المقيدة مجموعة من القضايا التي تحتاج الى مجموعة من المقدمات . فيكون اشتراط المشائين ضرورة ائتلاف القياس من مقدمتين مجرد ((اصطلاح محض لايرجع الى معنى معقول)) (5)

ولعل مراعاة العلاقة بين المستدل والمطلوب ، وبالتالي الأحوال المعرفية النفسية لدى المستدل هي التي جعلت ابن سينا يقر بالحاجة الى أمر زائد على المقدمتين هو حضور المقدمتين في الذهن معا مع التأليف بينهما تأليفا ((تلزم عنه النتيجة بالفعل ، لأن وجود هاتين المقدمتين في النفس كيف اتفق لايوجبان في النفس العلم بالنتيجة الا أن يكون فيما بينهما تأليف ما مخصوص

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص168 .
2) المصدر السابق ص169 .
3) المصدر السابق ص173 .
4) المصدر السابق ص173 .
5) المصدر السابق ص176 .

وأن تكون النفس مراعية لذلك التأليف معتبرة أياه ، قايسة بينه وبين المطلوب كل ذلك بالفعل ، والا وقع ذهول)) (1) مما جعل الامام فخر الدين الرازي (544_606هـ) يرفض هذا الرأي لانه يرى أن التفطن الى أندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى ان كان معلوما مغايرا للمقدمتين صار شرطا في الانتاج ، فصار مقدمة ثالثة علاقتها بالمقدمتين تفضي الى اعتبار قضية رابعة وهكذا الى مالا نهاية له ، وان لم يكن ذلك الاندراج معلوما مغايرا للمقدمتين استحال أن يكون شرطا في الانتاج ، لان الشرط يجب أن يكون مغايرا للمشروط . (2)

وكأنما قصد شيخ الاسلام من وراء تعرضه لهذين الرأيين المتناقضين التدليل على أن قضية اعتبار عدد المقدمات في الدليل قضية اصطلاحية، تتحكم فيهما علاقة المستدل بالدليل فمتى كانت المعارف الموصلة الى المطلوب حاضرة في الذهن كان المطلوب حاضرا بحضورها ، ويكون هذا المطلوب في حاجة الى أدلة بعدد المعارف التي تنقص المستدل ، ولهذا رأى ابن تيمية أنه لولا أن ابن سينا والرازي تقيدهما مقلدان من اشتراط المقدمتين في ائتلاف القياس لما تنازعا في أمر مازاد عليهما ان كان مما يحتاج اليه أو لا يحتاج اليه ((بل المحتاج اليه هو ما به يعلم المطلوب)) (3) أيا كان عدده ، مقدمة واحدة أو أكثر من ذلك، ولا تكون المقدمة فعالة الا اذا كانت حاضرة في الذهن فاذا غفل عنها المستدل لم تكن معلومة حال الغفلة عنها . لأن ((وجه الدليل العلم بلزوم المدلول له(4))) بقطع النظر عن كون هذا العلم استحضارا لمعرفة سابقة أو تفطنا لعلاقة راهنة بين الدليل والمدلول . فاذا كان اللزوم بين الدليل والمدلول لزوما مباشرا كان كافيا في حصول المطلوب ، واذا لم يكن مباشرا احتاج الى وسائط بعدد المعارف الناقصة وقت الاستدلال . وهذا أمر يختلف فيه الناس باختلافهم في العلم والفطنة ، مثلما يختلفون في المدركات الحسية والعقلية . وبهذا يكون ابن تيمية قد بين ((أنه على كل تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة اذا

---

1) ابن سينا : الشفاء _ المنطق _ القياس، ص454 . والنجاة ص57 .
2) فخر الدين الرازي : محصل أفكار المتقدمين ، مكتبة الكليات الازهرية _ القاهرة ص49 بدون تاريخ .
3) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ص192 .
4) المصدر السابق ص192 .

لم يحتج الى غيرها . وقد لايمكن الا بمقدمات فيحتاج الى معرفتهن ، وان تخصيص الحاجة بمقدمتين دون مازاد وما نقص تحكم محض)) (1) .

ويلاحظ شيخ الاسلام انه لايوجد بين مصنفي العلوم من يلتزم في استدلاله البيان بمقدمتين لاأكثر ولاأقل ((الا أهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم دون من كان باقيا على فطرته السليمة أو سلك مسلك غيرهم)) (2) .
ويحمّل الامام ابن تيمية الامام الغزالي مسؤولية الاكثار في استعمال المنطق اليوناني في العلوم الاسلامية . ((فصار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أن لاطريق الا هذا وأن ماأدعوه من الحد والبرهان هو امر صحيح ومسلم به عند العقلاء)) (3) بل أنجروا الى اكثر من ذلك وهو أستعمال مصطلحات الفلسفة اليونانية للتعبير عن المفاهيم الاسلامية فأفسدوا هذه المفاهيم وحولوها عن دلالتها الأصلية . (4) ويكون ماذكر الغزالي عن نفسه وعن تجربته الفلسفية في كتابه " المنقذ من الضلال " مثالا للطريق المسدود الذي يتورط فيه من يتخذ المنطق اليوناني أداة للمعرفة .

ولذلك يلزم أن يكون السبيل الى المطالب النظرية غير منحصر في القياس المشائي . بل لايكون هذا القياس سوى صورة من بين عدة صور للاستنتاج يمكن أن يرد عليها ابتداء من المقدمة الواحدة الى المقدمات الكثيرة التي يلزم بعضها عن بعض . فلا يكون جمع المقدمات مثنى مثنى والتزام هذا الجمع الثنائي ناجمين من طبيعة الاستدلال ذاتها على الاطلاق ، بل من أعتماد بعض صوره واهمال سائر صوره الأخرى ، ويبدو أن أعتماد المقدمتين في الاستدلال مرده الى أعتبار اندراج الحدود بعضها في بعض ، والى اهمال لزوم بعضها عن بعض . ذلك لأن الاندراج لايتصور الا لمفهوم في مفهوم آخر .

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص192 .

2) المصدر السابق ص193 .

3) المصدر السابق ص198 .

4) المصدر السابق ص196 .

ولا تكون له فعالية الإنباء الا اذا تعدى . ولا يمكن تصور تعدي الاندراج الا بثلاثة حدود من نوع أ ⊂ ب ، وب ⊂ ج فاذن أ ⊂ ج فيكون الاندراج لكي يكون منبئا ، في حاجة الى ثلاثة حدود ، وبالتالي الى مقدمتين على الاقل .
أما اللزوم فانه اذا كان هو الاخر لايتصور الابين أمرين فان فعاليته في الإنباء يمكن أن تكون من وجود حد واحد أو من عدمه ، وبالتالي يكون لاحد المتلازمين وجودا وعدما ، قيمة إنبائية بوجود الآخر أو عدمه ، واذا كانت العلاقة بين المقدمتين والنتيجة هي علاقة اللزوم تبينت لنا الاهمية التي يوليها ابن تيمية لاعطاء " الدليل " معنى عاما ضابطه ((أن يكون مستلزما للمدلول[1])).
وعلى هذا لاتكون حالة المقدمتين المستلزمتين للنتيجة سوى حالة معينة من حالات الاستنتاج الكثيرة . ويكون أساس الاستدلال انما هو اللزوم ، وهو رأي يشاطره المنطقيون المعاصرون ، ومن بينهم (برتراند رسل)(1872 ـ 1970م) الذي يقول : ((ترجع الاهمية الاساسية للزوم الصوري الى أنه متضمن في جميع قواعد الاستنباط)) .[2] الا أن ابن تيمية عندما جعل اللزوم مبدأ لجميع أنواع الاستدلال فانه جعله درجات متراوحة بين اليقين والرجحان والظن . مما يصبح معه كل من قياس الشمول وقياس الدلالة والاستقراء قائما على مبدأ اللزوم الذي يتنوع بحسب درجة ارتباط الدليل بالمدلول فيعطي اليقين أو الرجحان أو الظن ، وبالتالي يكون لجهة القضايا دور أساسي في تنويع درجة اللزوم . فيكون الارتباط بين الدليل والمدلول ضروريا أو ممكنا أو مستحيلا. واذا كانت الضرورة والاستحالة لاتقبلان التدرج فان الامكان قد يقارب اليقين فيكون رجحانا وقد يقارب الاستحالة فيكون مجرد ظن .

واذا جاز لنا أن نذهب في اتجاه تفكير شيخ الاسلام بحسب مايلزم منهج خطواته الاولى فنصرح بما هو متضمن فيه أمكننا أن نقول على لسانه :
ان الاستدلال حركة عقلية واحدة يذهب فيها العقل من الدليل الى المدلول .
ويصدق بهذا المدلول بحسب درجة الارتباط الموجودة بينهما ، وليس في صورة

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ص165 .
2) برتراند رسل ، أصول الرياضيات ، ترجمة محمد مرسي أحمد وأحمد فؤاد الاهواني دار المعارف بمصر 1958 . ج 1 .ص85 .

الاستدلال ماينبني بدرجة الارتباط هذه ، لأن هذه الصورة تعبر عن مجرد اللزوم لاغير، وانما مادة الاستدلال هي التي تعيين درجة الارتباط لانه ((اذا كانت المادة يقينية فسواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل أو صورة قياس الشمول فهي واحدة)) (1) وتبعا لذلك اذا كانت المادة غيريقينية فان الصورة المنطقية التي تورد فيها لاتخرجها من عدم اليقين ، وعلى هذا تكون قيمة الاستدلال تابعة لمادته وليس لصورته ، ويكون اللزوم الذي رد اليه ابن تيمية جميع أنواع الاستدلال انما هو اللزوم المادي الذي ضبطه (برتراند رسل) على الشكل التالي : ((كلما أمكن استنباط قضية بالذات من أخرى كالحال في هندسة أقليدس فان الامر يتضمن استخدام اللزوم المادي)) (2) ولا ينبغي أن تفهم من اللزوم المادي لدى ابن تيمية أكثر من مجرد تصور معنى معين أو توقع حادثة معينة عند مثول معنى معين في الذهن أو ادراك حادثة معينة . فيكون المقصود من اللزوم لديه هو مجرد التساوق بين الوقائع الذي متى أنطبع في الذهن نشأ عنه تساوق بين المعاني ، وهذه خلفية مذهبية من خلفيات المذهب التجريبي التي تولد منها رأي شيخ الاسلام في الاستدلال عامة ، ورأيه في الاستقراء خاصة ، شأنه في ذلك شأن التجريبيين من بعده كما سيتضح ذلك فيمايلي .

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ، ص 201 .

2) برتراند رسل : أصول الرياضيات ج 1 ص 75 .

الفصــــل الثالــــث

المعرفة والاستقراء

ان فكرة اللزوم التي يرد اليها ابن تيمية جميع أنواع الاستنتاجات ينبغي أن تكون صالحة لان يرد اليها أيضا الاستقراء ، مادام نوعا من أنواع الاستدلالات ومادام كل استدلال يرد اليها ، ولا يكون هذا الرد ممكنا الا اذا أمكنت اعادة النظر في مفهوم الاستقراء بنوعيه التام والناقص .

فاذا كان شائعا لدى عامة الناس أن الاستقراء استدلال بجزئي على كلي كما يقول ابن تيمية [1] أو ((أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي حتى اذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به)) كما يقول الامام الغزالي [2] أو ((اثبات حكم على كلي لانه موجود في جزئياته على ايهام أنها استوفيت ومنع ان يكون لها مخالف)) [3] كما يقول ابن سينا فان من الشائع أيضا ان منه تاما يفيد اليقين ، وناقصا يفيد الظن فقط ، لكنه على العموم حكم على كلي لوجود هذا الحكم في جزئيات الكلي ، وتكون طبيعة حركة الفكر فيه هي الانتقال من ثبوت حكم في الانواع الى اثبات الحكم للجنس الذي تندرج فيه هذه الانواع . فاذا كانت ((أ طويل العمر و ب قليل المرارة وج الجزئيات الطويلة الاعمار كالانسان والفرس والبغل ف أ موجودة في كل ج . لان كل قليل المرارة فهو طويل العمر .)) [4] كما يقول ارسطو فان من البين أن العلاقة التي تربط حدود هذا الاستدلال بعضها ببعض هي علاقة التضمن والاندراج التي بها يتقرر أن الحد الاكبر (أ) الذي هو طويل العمر ، ثابت للحد الاوسط (ب) الذي هو قليل المرارة بواسطة الحد الاصغر (جـ) الذي هو الانسان والفرس والبغل ، ويكون كل قليل المرارة طويل العمر لان الانسان القليل المرارة طويل العمر ، والفرس القليل المرارة طويل العمر ، والبغل القليل المرارة طويل العمر على أساس أن أ ⊂ ب و ب = جـ والذي

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد ... 201 .
2) الغزالي : معيار العلم ، نشرة سليمان دنيا . دار المعارف بمصر . ص160 ، 1961 .
3) ابن سينا : الشفاء ــ المنطق ــ القياس . ص561 .
4) أرسطو : التحليلات الاولى ، المقالة الثانية ــ 23 . نشرة بدوي (منطق أرسطو) .

يعنينا من كل هذا هوأن الاستدلال الاستقرائي انمايتم في نظر المشائيين بواسطة علاقة الاندراج وهوأمر يناقشهم فيه شيخ الاسلام ابن تيمية .

فهو يرى أنه مادام من المتفق عليه أن الاستقراء الذي يفيد اليقين انما هو الاستقراء التام الذي يحكم فيه على القدر المشترك بما يوجد في جميع الافراد الافراد فان الحكم الكلي فيه مجرد جمع للأحكام الجزئية ، وبالتالي يكون وجود الحكم في كل فرد من أفراد الكلي ملزوما لهذا الكلي ، لانه لو جاز وجود الدليل الذي هو الأحكام الجزئية ، مع عدم وجود المدلول الذي هو الحكم الكلي لجاز وجود أحد المتضايفين دون وجود الآخر ، فيكون الدليل الذي هو اقتران طول العمر بقلة المرارة في الانسان والفرس والبغل ، مستلزما للمدلول الذي هو اقتران قلة المرارة بطول العمر مطلقا ، وتكون علاقة اللزوم بين قلة المرارة وطول العمر هي أساس الاستدلال في الاستقراء التام ، وليس هذا اللزوم بين الأمرين سوى تسجيل للاقتران الملاحظ بينهما في الخارج في التجربة الحسية بحيث كلما كان الاقتران في الخارج أتم كان اللزوم بينهما في الذهن أقوى ، ويرتب ابن تيمية على هذا أنه ((كلما كان اللزوم أقوى وأتم وأظهر كانت الدلالة أقوى وأتم وأظهر)) (1) .

وينبغي لنا أن لاننسى أن اللزوم بين المعاني أو الظواهر عند ابن تيمية يعني التلازم بينهما ، بحيث يكون أحد المتلازمين دليلا الى الآخر ، سواء أكان التلازم في المصاحبة أو في التعاقب . فيكون وجود أحد المتصاحبين مقارنا لوجود الآخر ، كما يكون وجود السابق مدعاة لتوقع اللاحق ، ووجود اللاحق دليلا على سبق وجود السابق .

الآن الذي ينبغي أن نهتم به أكثر هو ماقصد اليه ابن تيمية وهو أن الاستقراء التام ليس استدلالا ((بخاص جزئي على عام كلي)) (2) بل هو أستدلال على وجود الحكم في الكلي بما وجد في أفراده من حكم مشترك . فلا يكون الحكم الكلي سوى تجميع للاحكام الجزئية كما عبر عن ذلك فيما بعد (هويبول)

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص202 .
2) المصدر السابق ص201 .

(1795ـ1866) حسبما يذكر (جون ستوارت مل) [1] وعندئذ لايكون في المدلول أكثر مما في الدليل ، وهذا مبدأ منطقي ينبغي دائما التزامه اذا ما أريد الوصول الى معارف يقينية .

ويبدو أن الذي رامه شيخ الاسلام من وراء كل هذا هو بيان امكان رد الاستقراء التام والناقص الى فكرة اللزوم التي يرى أنها أصل الاستقراء بل أصل كل استدلال . اذ كل مايفسر بالاستقراء يفسر باللزوم أصالة ، لانه ((اذا كان المدلول لازما للدليل فمعلوم أن اللازم اما أن يكون مساويا للملزوم واما أن يكون أعم منه . فالدليل اما أن يكون مساويا للحكم المدلول في العموم والخصوص ، واما أن يكون أخص منه . لايكون الدليل أعم منه)) [2].

واذا جاز لنا أن نأخذ من هذا القول كل مايمكن أن يؤخذ منه وجدنا فيه صورتين لنسبة الملزوم الى اللازم ، احداهما التي يكون فيها اللازم مساويا للملزوم كما هو الشأن في الاستقراء التام الذي يكون فيه عدد الأحكام الجزئية مساويا للحكم الكلي ، والأخرى التي يكون فيها اللازم أعم من الملزوم ، كما هو الشأن في الاستقراء الناقص الذي يكون فيه عدد الأحكام الجزئية أقل من الحكم الكلي ، فيكون الدليل أخص من المدلول ، ويلزم من هذا كما يريد ابن تيمية ، أن الاستقراء ليس استدلالا على حكم كلي بالقدر المشترك من أحكام أفراد هذا الكلي ، بل هو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، اذ التلازم الملحوظ بين قلة المرارة في الانسان والحصان والبغل ، وطول العمر لدى هذه الحيوانات هو مصدر الربط بين قلة المرارة وطول العمر في عدد محصور من الحالات ، أو في عدد غير محصور منها .

واذا تقرر أن الدليل لا يكون أعم من المدلول فانه لا يمكن الاحتجاج بأن ((القياس يستدل بالكلي على الجزئي)) [3] حيث يقال أن يكون كل انسان فانيا دليل على كون سقراط فانيا فيكون الحكم الكلي دليلا على الحكم الجزئي ، لكن شيخ الاسلام يرى أن حقيقة القياس هي أنه ((استدلال بكلي على ثبوت كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي)) [4] أي الاستدلال

---

(1) J.S.MILL: système de logique T.1.P.331

2) ابن تيمية : كتاب الرد ... ص202 .

3) المصدر السابق ص202 .

4) المصدر السابق ص203 .

بفناء كل انسان على فناء سقراط . وفي هذا ايهام بالانتقال من حكم كلي الى حكم جزئي لاندراج هذا في ذاك . لكن التحقيق في حركة الفكر في مثل هذا الاستدلال يبين انها انتقال من تحريم الكلي الى تحريم أحد أفراد هذا الكلي مثلما يحصل عندما نقول: كل مسكر حرام والنبيذ مسكر فالنبيذ حرام ، وما دام الحد الأوسط في القياس المنطقي هو الدليل الى اثبات الأكبر للأصغر ، فان " المسكر " الذي هو الدليل أخص من " الحرام " الذي هو المدلول ، لكن " المسكر " و " الحرام " كلاهما كلي .

والأهم من هذا هو أن من المقرر لدى شيخ الاسلام ((أن ماثبت للكلي فقد ثبت لكل واحد من جزئياته .)) (1) عن طريق اللزوم ، على أساس أن ثبوت أمر للنوع مستلزم ثبوته لافراد هذا النوع وفقا لمبدأ : المقول على الكلي مقول على افراد هذا الكلي ، ويكون في هذا التزام من جانب الامام ابن تيمية لمبدأ رد كل استدلال الى علاقة اللزوم بين الدليل والمدلول .

وهذا هو شأن قياس التمثيل حسبما يذهب اليه أيضا ابن تيمية الذي يرى أنه أن اطلاق القول بأنه ((استدلال بجزئي على جزئي غلط)) (2) لأن حقيقة الاستدلال التمثيلي انما استدلال بحكم جزئي على حكم جزئي آخر لا شتراكهما في علة الحكم هي الدليل عليه في الحقيقة ويهذا ينوءل الاستدلال التمثيلي حتى في صورته الضعيفة التي تسمى قياس الشبه (3) الى الاستدلال بالعلة على المعلول ، وبأحد المتلازمين على الآخر ، وباختصار الى علاقة اللزوم . وعليه فقد ((يستدل بجزئي على جزئي اذا كانا متلازمين ، أو كان أحدهما ملزوم الآخر من غير عكس فان كان اللزوم عن الذات كانت الدلالة على الذات وان كان في صفة أو حكم كانت الدلالة على الصفة أو الحكم)) (4) =

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص203 .
2) المصدر السابق ص203 .
3) الغزالي : المستصفي ج 2 ـ 310 .
4) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص204 .

ويبدو لنا أن في هذا ما يكفي الدلالة على أن شيخ الاسلام عندما أنكر على المشائيين حصرهم صور الاستدلال في ثلاث هي القياس والاستقراء والتمثيل، انما فعل ذلك اقتناعا منه بأن المحرك الحقيقي للفكر في استدلالاته جميعها انما هو اللزوم الذي يحس به هذا الفكر عند انطباعه باطراد الوقائع العينية المتقارنة أو المتعاقبة، فلا يكون الاستنتاج (القياس) والاستقراء والتمثيل سوى تشكيلات مادية لصورة وحيدة للاستدلال هي: اللزوم أو الاستلزام كما نقول الآن، واذا كان قد سبق لنا أن وجدنا ابن تيمية يوحد بين قياس الشمول وقياس التمثيل، فاننا نجده هنا أيضا يوحد بين القياس الاقتراني والقياس الاستثنائي بنوعيه المتصل والمنفصل لأن ماذكره المشاؤون ((في الاقتراني يمكن تصويره بصورة الاستثنائي وكذلك الاستثنائي يمكن تصويره بصورة الاقتراني فيعود الأمر الى معنى واحد وهو مادة الدليل)) [1] التي تتمثل دائما في الترابط بين أمرين ((بحيث يعلم أن هذا مستلزم لهذا)) [2] أيا كانت الصورة التي تعبر عن هذا الاستلزام اقترانية كانت أو استثنائية .

وبهذا يتخطى شيخ الاسلام الجدال القائم حول أولية احدى الصورتين الاقترانية والاستثنائية فلا يذهب الى ماذهب اليه بعد الوضعيون الذين يرون أن الاستثنائي أصل للاقتراني [3] ولا يذهب الى ماذهب اليه الارسطيون المحدثون الذين يرون أن الاقتراني أصل للاستثنائي [4] بل يذهب الى أبعد من ذلك ويرى أن الضربين من الاستنتاج يعودان كلاهما الى أساس واحد هو اللزوم الذي منه تنبعث الحركة التي يقوم بها الفكر بصورة اضطرارية نتيجة لما انطبع فيه من الاقترانات بين الأشياء وأحوالها فيكون منها ملزومات ومنها لوازمها فيستدل بالملزوم على اللازم وباللازم على الملزوم استدلالا يصدر عن الفطرة التي متى تصورته ((عبرت عنه بأنواع من العبارات، وصورته بأنواع من صور الأدلة لا يختص شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها في القياس فلاسموها البرهان)) [5]

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص205 .

2) المصدر السابق ص205 .

3) GOBLOT: traité de logique A.COLIN 1925. Paris. P.244

4) J.MARITAIN: petite logique TEQUIN. Paris 1951. P.291

5) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص206 .

وعندئذ يكون التلازم بين الملزوم واللازم ، أو كما يقول ابن تيمية ((تلازم الحكم والعلة وجودا وعدما)) [1] مصدرا لكل استدلال أيا كان الاسم الذي يتسمى به ، ويؤول الأمر في هذا كله الى معرفة العلة . ولا سبيل الى ذلك الا الاستقراء [2] الذي يؤدي الى الحكم على الكلي بما تحقق في جزئياته بناء على معرفة العلة التي تقتضي هذا الحكم والتي يدور معها وجودا وعدما .

ولقد شاع بين النظار المفاضلة بين صور الاستدلال باعتبار درجات اليقين المحصل عليها في النتائج فكان المشاؤون يضعون قياس الشمول في المرتبة الأولى لكلية النتيجة ويقينها ، ثم يليه الاستقراء الكلية نتيجته ويقينها أحيانا ، ويضعون قياس التمثيل في المرتبة الأخيرة لجزئية نتيجته وظنيتها ، مما جعلهم يقللون من شأن قياس التمثيل على أساس أنه غير مفيد لليقين . اذ ((ليس من ضرورة اشتراك أمرين فيما يعمهما اشتراكهما فيما حكم به على احدهما ، الا أن يبين أن ما به الاشتراك علة لذلك الحكم)) [3] لكن شيخ الاسلام يقفو أثر بعض النظار المسلمين الذين أوردوا بعض الاشكالات على قياس التمثيل ، فيقول على لسانهم : ((يجوز أن تكون علة الحكم في الأصل مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها ، ويكون وجودها في الأوصاف متحققا فيها)) [4] . فيكون الحكم انما ثبت للأصل لكمال علته ، واذا ما انتفى انما يكون قد انتفى لنقصان العلة ((فلا يلزم من وجود المشترك في الفرع ثبوت الحكم لجواز تخلف باقي الأوصاف أو بعضها)) [5] وبعبارة أخرى ليس كلما اشترك شيئان في صفة جاز اشتراكهما في الحكم لجواز أن تكون علة الحكم في الأصل خارج نطاق الصفة المشتركة أو شاملة للصفة المشتركة وباقي الصفات غير المشتركة أو بعضها بل أن ((ثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل ، لجواز أن يكون

---

1) المصدر السابق: ص209 .
2) المصدر السابق: ص209 .
3) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص209 .
4) المصدر السابق . . . ص209 .
5) المصدر السابق ص209 .

في تلك معللاً بعلــة أخرى ، ولا أمتناع منه))[1] ويلزم من هذا أن مقارنـــة الحكم للصفة المشتركة مع غياب بقية الصفات الأخرى المصاحبة لها في الأصل ليس من شأنها أن تجعل الصفة المشتركة تستقل بالتعليل لجواز أن يكــون الحكم انما ثبت بعلة أخرى . ومعنى هـذا أن الاقتران بين أمرين ليـس شـرطاً كافياً لاثبات العلية ، بل لا تثبت العلية الا عند اكتمال شروطهـا ويكون تأثيرها دليلاً على اكتمال هذه الشروط وليس على معرفتها كلهـا ، وعلى هذا فانه لا يكفي أن يقترن الحكم بالوصف المشترك حتى يكون الوصف علة لهذا الحكم . بل قد يكون الحكم انما ثبت للأصل الوصف المشترك ولوصف آخر لم يتبين بعد ، لكن اذا ما تبين بالسبر والتقسيم أن لا علة للحكم في الأصل سوى الوصف المشترك ، فان ذلك لا يستحيل معه أن يكون الوصف علة خاصة بالأصل دون ما سواه . أما اذا تبين أن الحكم لازم لعموم الوصف ، بحيث كلما وجد الوصف وجد الحكم فيكون علة كاملة للحكم ، فان في ذلك ما يغني عن قياس التمثيل . اذ الحكم في الفرع يكون مندرجاً في الحكم الكلي المستمد من اقتران الحكم بالوصف وجوداً وعدماً ، وكما يقول شيخ الاسلام ((وان بين أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذلك الحكم ، فحينئذ يستغني عن التمثيل))[2].

فهذه الاشكالات لم يتفطن اليها المناطقة ، بل نظار المسلمين هم الذين أوردوها وحرروها حسبما يذكر ذلك شيخ الاسلام من دون أن ينسب ذلك الى أشخاص معينين، وان كانت عبارته تنم عن شيء من الاعجاب بجهود نظار المسلمين وشأنهم ، فان ذلك لم يحجب عنه جوانب الضعف في هذه الاشكالات التي أوردوها على قياس التمثيل الذي يجعله المناطقة أضعف طرق الاستدلال .

ولعل أهم جوانب الضعف هذه هو ((تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل بأن الأول قد يفيد اليقين والثاني لا يفيد الا الظن))[4]. ويرى شيخ الاسلام أن

---

1) المصدر السابق ص 210 .

2) المصدر السابق ص 210 .

3) ابن تيمية : كتاب الرد ص 210 .

4) المصدر السابق : ص 211 .

أساس التفريق هذا باطل ، لانه أساس شكلي بحت لا يصلح أن يكون معيارا صحيحا للتمييز بين اليقين والظن الذين لا مصدر لهما الا تعامل العقل مع الواقع الخارجي من خلال التجربة الادراكية ، وعلى هذا يكون مبدأ التفريق بين اليقيني والظني لدى شيخ الاسلام مبدأ ماديا بالمعنى المنطقي الذي يجعل القضية صورة ومادة . وبالتالي تكون النتيجة اليقينية أو الظنية التي يعطيها الاستدلال تابعة لمادة القضايا التي يتألف منها ، وبالتالي أيضا لطبيعة عناصر الدليل ، وليس الصورة التي تكون عليها هذه العناصر . لأن ((افادة الدليل اليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما [قياس الشمول أو قياس التمثيل] دون الآخر بل اعتبار تضمن احدهما لما يفيد اليقين . فان كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقينا حصل به اليقين ، وان لم يشتمل الا على ما يفيد الحكم ظنا لم يفد الا الظن))[1]

ذلك أن عناصر الاستدلال واحدة في كل من قياس الشمول وقياس التمثيل ، وان اختلفت اسماؤها . اذ يمكن الكشف عن وحدة وثيقة هذه العناصر فيهما متى عند اماطة اللثام اللغوي عنهما . فالحد الأوسط في قياس الشمول يماثله الوصف المشترك في قياس التمثيل . والقضية الكبرى التي تعبر عن لزوم الحد الأكبر للأوسط يماثلها بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع ((فما به يتبين صدق القضية الكبرى ، به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم ، فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك))[2] . ولا سبيل الى ذلك الا الاستقراء الذي ينعقد به الحكم الكلي الذي تعبر عنه القضية الكبرى في القياس الشمولي والذي ينعقد به أيضا مماثلة الفرع للأصل في الصفة الموجبة للحكم اللازم للأصل . اذ اللزوم انما ينكشف بالتتبع والاستقراء .

كما أن نتيجة الاستدلال في القياسين واحدة وان اختلفت العبارة والصورة المؤدية اليهما . فقولنا : ((النبيذ حرام قياسا على الخمر ، لأن الخمر انما حرمت لكونها مسكرة . وهذا الوصف موجود في النبيذ)) مكافئ من الناحية

---

1) المصدر السابق ص211 .

2) المصدر السابق ص211 .

المنافية لقولنا : ((كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام . فالنتيجة قولك النبيذ حرام)) (1) . ولعل الفرق الوحيد انما يمثل في العناصر التي يستعملها الفكر في حركته الاستدلالية في كل قياس من القياسين ، فهو في قياس الشمول يستعمل ثلاثة عناصر بحسب تأليف معين معروف . بينما يستعمل في قياس التمثيل أربعة عناصر تسمى أركانه وهي الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع (2) التي هي على الترتيب في المثال السابق : الخمر والنبيذ وحرمة الخمر والاسكار ، انه يستعمل هذه العناصر الأربعة حسب تأليف معين معروف أيضا . الآن ذكر الأصل في قياس التمثيل انما يصار اليه ((لأن شعور النفس بنظير الفرع أقوى في المعرفة من مجرد دخوله في الجامع الكلي ، واذا قام الدليل على تأثير الوصف المشترك لم يكن ذكر الأصل محتاجا اليه)) (3) ويبدو أن شيخ الاسلام يريد أن يؤكد مرة أخرى أن المعرفة الحاصلة من الحاق الشيء بنظيره أقوى وأقرب الى الطبع من المعرفة التي تحصل بادخال الجزئي في الكلي لان المعرفة الأولى أصل للمعرفة الثانية ومتقدمة عليها تقدم المعرفة الحسية على تصور المعاني الكلية كما يذهب الى ذلك التجريبيون . واذا ثبت بالاستقراء أو الحكم الشرعي أن الوصف المشترك علة في حكم الأصل ، أصبح اللزوم بين العلة والحكم مطية للتعميم الذي يحتوي الأصل فلا يكون ذكر الأصل محتاجا اليه (4) لأن قياس التمثيل ((عبارة عن استواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل)) (5) فيكون جريان الاستدلال في القياسين ناجما عن معرفة العلة التي هي الحد الأوسط في قياس الشمول ، والجامع المشترك في قياس التمثيل .

وهذا يرجع الى أمر واحد جهله المناوئون أو تجاهلوه . ذلك ان لالحاق المسكوت عنه بالمنطوق به في قياس التمثيل طريقتين متباينتين كما يقول الغزالي (6)

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . ص211
2) الآمدي ، الأحكام في أصول الأحكام ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1983 ، ج3 ص273 .
والغزالي : المستصفى ج 2 ، ص228 .
3) ابن تيمية كتاب الرد . . . ص211 .
4) المصدر السابق ص212 .
5) الآمدي ، الأحكام : ج 3 ص273 .
6) الغزالي المستصفى ج 2 . ص287 .

أحدهما طريق الغاء الفارق وبيان عدم تأثيره ، فيلزم من ذلك أنه لا فرق في الحكم بين الأصل والفرع ، والآخر طريق ابداء الجامع عند معرفة العلة في حكم الأصل وملاحظة وجودها في الفرع فيلزم من اجتماع الأصل والفرع في العلة اجتماعهما في الحكم .[1] وعند امعان النظر في القياس الذي يستند اليه هذان الطريقان ، نجد أنهما يعتمدان علاقة المساواة مع خاصية التعدي فيها . فنقول : ((هذا مساو لهذا . ومساوي المساوي مساو)) وبمقتضى هذا نقول : النبيذ مساو للخمر في الاسكار فيكون النبيذ مساويا للخمر في الحرمة ، بابداء الوصف الجامع بين الأصل والفرع والموجب للحكم عند ثبوت تأثيره فيه ، كما أن الغاء الفارق بين الفرع والأصل ليس سوى عبارة عن المساواة بينهما ، مما يمكننا معه أن نقول لا فرق بين الخمر والحشيش سوى صفات لا تأثير لها في الحرمة ، فيجتمعان في صفة واحدة مؤثرة هي الاسكار المعطل للعقل ، فيكون قولنا مكافئا لقول آخر هو : ((هذا مساو لهذا وحكم المساوي حكم مساويه))[2] وبهذا يكون شيخ الاسلام قد بين أن قياس التمثيل استدلال استنتاجي يعتمد علاقة المساواة والمماثلة كما سبق لنا أن أشرنا الى ذلك[3] .

وهنا يرد شيخ الاسلام اعتراضا وضعه المشاؤون الاسلاميون . فحواه أن ((كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم ظني)) حاطين بذلك من شأن قياس التمثيل الذي يؤدي في زعمهم الى نتائج ظنية ، فيكون الاستدلال به دون الاستدلال بقياس الشمول . ذلك أن صدق القضية الكبرى في قياس الشمول انما يكتسب بالاستقراء . فان تأثير الوصف المشترك في قياس التمثيل انما يكتسب هو الآخر بالاستقراء سواء أكان اللزوم بين الوصف والحكم واردا من الشرع أو من العادة والتجربة[4] .

---

1) المصدر السابق : ص 287 .
2) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 212 .
3) الفصل 1 من الباب 2 .
4) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 212 .

وبهـــذا تتبيـن الحركة المنطقيـة التي يحصل بها قياس التمثيل ، فاذا ثبت الحكم للوصـف وثبت الوصف للفرع ثبت الحكم للفرع ، فاذا كان هذا القياس بادئ العامـــة لم يحتـج الى ذكر الاصل وأكتفت الحركة المنطقيـة باستعمال ثلاثة حـدود اما اذا كان بالخصـنائص الفارق فلابد من ذكـر الاصل المساواة بينه وبين الفرع ، والمدار في ذلك على الحاجـة الى اثبات علية الوصف المشترك في حكم الاصل .

وهكذا يكون شيخ الاســلام قد أثبت الوحدة الوظيفيـة في كل من قياس الشمول وقياس التمثيـل من وراء الفرق الظاهـري في البنيـة المنطقيـة التي يتجلى بها كل منهمـا والتي يعـود الاختـلاف في بنائهـا الى الاختـلاف بين العلاقتيـن المنطقيتين : علاقة الشمـول وعلاقة المماثلـة ، وبهذا يثبت أيضا أن صورة الاستدلال حيادية أيـا كانـت العلاقـة المعتمـدة فيه . فـ يصح أن يقال أن قياس الشمـول مطية اليقيـن وان قياس التمثيـل مطيـة الظن . بل كلاهمـا مجرد قالب يشكل مادة المعرفـة ولا يولدهـا . فالمادة التي تفيـد اليقيـن في قياس الشمول تفيد اليقين أيضا في قياس التمثيل ، والتي تفيد الظن في الأول تفيد الظن أيضا في الأخيـر . فاذا قلنا : ((كل حيوان جسم وكل انسان حيوان ، اذن فكل انسان جسم)) كـان يقيـن النتيجـة مكافئـا ليقين النتيجـة في قولنـا : ((الانسان جسم قياسا على الفرس وغيـره من الحيوانـات ، لأن الحيوانية مستلزمة للجسمية)) .(1)

وعندئذ لا يصـح الاعتراض على علية الحكم في الاصل ، أي على علية الحيوانيـة في الجسمية عند ايرادها في قياس التمثيل ، لأن ذلك يكون بمثابة الاعتراض على صـدق القضية الكلية في قياس الشمـول ، وهو أمر غيـر وارد من المشائيين لا سيما اذا كان الصدق حاصـلا من الاستقراء الذي يكشف عن علية أحد المتلازمين في الآخـر سواء أكان المقصـود بالعلـة ، ما يوجب وجود غيره أو ما يستلزمه فقط من أن يكون غيـره هذا مقارنـا له وجودا وعدما فاذا أستعمل قياس التمثيل بالمعنى الأول للعلة كان قياس علة ، واذا استعمل بالمعنى الآخـر سمي قياس دلالـة . لكن قد يراد من العلـة معنى أعم من المعنييـن السابقين . كما يثبت ذلك الاستعمال وهو : المعرِّف والامارة والعلامـة والدليـل (2) وهذه كلمات مترادفـة تعني نفس الشيء : وهو الاستلـزام

---

1) ابن تيميـة : كتاب الرد . . . ص 213 .
2) المصـدر السابق ص 213 .

الذي هو معنى يحصل في الذهن عند ملاحظة الاقتران بين أمرين وجودا وعـــدما دون أن يعني ذلك بالضرورة أن أحد الأمرين مؤثر في الآخـــر وجودا وعدما ، ولا يراد بالعلـة الباعث والداعـي بمعنى الموجب للوجود في الخارج الا عند الحديث في علل الافعال الصادرة من الانسـان المكلـــف .

ويبدو لنا أن المعنى الذي يرتضيه شيخ الاسلام لمبدأ العلية في هـــذا السيـاق لا يختلف عن معنى العلــة الذي يلتزمـه المذهـب التجريبي عامة عنـــد مايؤول لدى اصحابـه أمر القضية الكليـة الى أمر الاستقراء الذي بدوره يؤول الـــى مفهـوم العادـة . اذ يستبعد كافتهم فكرة الاحداث والايجاد من مفهـوم العلـــة ويحصرون هذا المفهـــوم في فكرة الحـادثة السابقة مباشرة لحادثة أخرى تعقبهـــا أو تصاحبهـا مصاحبـــة لا تنفك فيهـا عن الأخرى وجودا ، وعدما ، وليس عدم الانفكاك هذا سوى تعبير مكاني للتلازم بين الحوادث التي متى نظرنا اليها في ترتيبهـــا الزمني وتعاقب حصولها ، وجدنا بعضها سابقا وبعضها الآخر لاحقـا أو مصاحبـــا ، ووجدنـا السابـــق منها متبوعـا دائما باللاحق أو مصحوبـا به مما يولد في عقولنـا فكرة استلـــزام السابق اللاحـــق ولزوم هـذا عن ذاك .

لكن الذي يهمنـا في هذا المقام هو اكتفاء شيخ الاسلام بمفهـوم تجريبـــي للعليـة يختلف كل الاختلاف عن المفهـوم الميتافيزيائي الذي أشاعـه عنها المشاؤون والذي يجعـل منهـا الفاصل الموجب للوجـود ، في حين أن التجربة الحسية لا تعطي أكثـر من وقـوع شيء عند وقوع شيء آخـر على سبيل الاقتران والتساوق فلا يصح أن يقال ان الانسانيـة توجد الحيوانية ولا الحيوانية توجد الجسمية وتؤثر فيهـــا . (1)
وحتى اذا احترزنـا واحتطنـا فقلنـا أن معنى الانسانية يوجد معنى الحيوانيـــة في أذهاننـــا ، فليس معنى الايجاد سوى استدعـاء معنى لمعنى آخر سبق للتجربة الحسية ان عرضـت صورتهمـا مقترنتيـن دائمـا ، ولعل مثل هذه الاعتبارات الواقعية هي التي جعلـت ابن تيميـة يكتفـي في عالم الظواهـر الحسية بمفهـوم للعليـــة مجـرد عن فكـرة الايجـاد والاحـداث ، على غرار مافعل أساطين المذهـــب

---

1) ابن تيميـة : كتاب الرد ... ص 214 .

التجريبي عندما أعطوا العلة مفهوما ينسجم مع نظريتهم في المعرفة . فجاء (هيوم) (1711 ـ 1776 م) يؤكد في سياق فلسفي مختلف كل الاختلاف عن السياق الفكري الذي تحرك فيه ابن تيمية ، ويقول : ((اذا عرفنا العلة بأنها مابه يوجد الشيء (. . .) فما المقصود بعبارة ((مابه)) ؟ أما لو قلنا أن العلة هي مايوجد دائما على أثره شيء فاننا نفهم حدود التعريف)) [1] ثم جاء من بعدهما (جون ستوارت مل) 1806 ـ 1873 م) فأعطى في سياق البحث الذي خاضه قبله ابن تيمية ، مفهوما للعلية ينسجم مع غرضه النقدي الذي يتفق فيه مع شيخ الاسلام ، والذي قصد به الى الحاق العلوم الاستنتاجية بالعلوم الاستقرائية ، والى ردها الى التجربة الحسية والاستقراء [2] . فلا يعود الاستنتاج سوى صورة مقنعة من صور الاستقراء وطرقه . [3] وقد عبر (جون ستوارت مل) عن هذا المفهوم تعبيرا لايختلف كثيرا عن تعبير شيخ الاسلام فقال : ((المتقدم الثابت يسمى علة والتالي الثابت معلولا)) [4] ثم قال في موضع آخر وهو بصدد ضبط مفهوم العلة نهائيا انها : ((المتقدم الذي يحدث على اثره شيء بصورة ثابتة)) [5] اذ ليس لزوم شيء لشيء سوى ثبات حدوثه على أثره ، ويكون هذا التلازم بين الحوادث هو الأصل الذي يرد اليه التجريبيون كل استدلال ، وهو أمر يذهب اليه أيضا شيخ الاسلام ويأخذ منه جميع نتائجه المنطقية على غرار التجريبيين ، فتكون نتائج الاستقراء التي هي القضايا الكلية أو القوانين كما يقول المحدثون ، مجرد صورة لقضية عامة تندمج فيها جميع حالات التلازم الحاصلة والمتوقعة ، فلا يكون الاستنتاج سوى طريقة ماتوية لذكر ماسبقت معرفته . [6] والى مثل هذا الموقف التجريبي ينتهي ابن تيمية عندما يقول : ((ان مابه يعلم كون الحيوان جسما ، به يعلم أن الانسان جسم)) على أساس أن القضية الأخيرة مندرجة في القضية الأولى . وبالتالي تكون القضية

---

1) *HUME: enquête sur l'entendement humain AUBIER. 1947. note. P. 145*

2) *J.S. MILL: système de logique. T. I. P. 289*

3) *IBID. P. 299*

4) *IBID. P. 370*

5) *IBID. P. 379*.

6)

الكليـــة الحاصلـة من الاستقـراء قد قالت كل شيء ، فلا تعود البنيـة التي يعطيها المشاؤون لقيـــاس الشمول سوى عمـل اصطناعي معقد ، قليل الفائدة بل ((ان مابـــه يعلـــم صـــدق الكبرى في العقليـــات ، به يعلم صـــدق أفرادها التي منهـا الصغـــرى ، بل وبذلك يعلم صدق النتيجـــة)) .(1)

واذا جازلنا أن نحـــن بما يتضمنـــه موقف الامام ابن تيمية هذا صح أن نقـــول : أن شيخ الاســـلام يرد هو الآخـر الاستنتاج الى الاستقـراء . ويجعـــل من هـــذا الاخـــر مصدرا لتكويـــن القضايـا الكليـة من التجربـــة الحسيـــة ، الى جانب القضايـا الكليـة التي يخبـرها الشارع والقضايا الكليـــة التي توجـد في العقـل بالفطـــرة .

---

1) ابن تيميـــة : كتاب الرد ... ص214 .

الفصـــل الرابـــع

المعرفة والتمثيل

ان تفضيل المشائين الاسلاميين لقياس الشمول على قياس التمثيل قد أنبنى على اعتقادهم ((بأن العلم يكون على طريق الكلي وبأشياء ضرورية)) [1] كما قال أرسطو على أساس ان العلم انما يطلب العلل والقوانين ، وبالتالي الأمور العامة في الاشياء . ولا يمكن تحصيل هذه الأمور العامة الا بالتجريد الذي يمكننا مثلا من تكوين فكرة الحيوان منعزلة عن صوره الحسية الجزئية ، وعلى أساس أن العلم انما يطلب الأمور الضرورية التي لولاها لما أمكن التفسير الذي به يحصل العلم ولا يمكن تفسير شيء الا بمعرفة علته وبالتالي بمعرفة القانون الذي يتسق به التفسير [2]

لكن هذا العلم لا سبيل اليه في نظر المشائين الا القياس الشمولي الذي اقتفوا فيه أثر المعلم الأول الذي قال فيه : ((ان ما نسميه هنا علما هو المعرفة بواسطة البرهان . وأعني بالبرهان القياس اليقيني ـ وأعني باليقيني القياس الذي متى أحرزناه أحرزنا العلم)) [3] ومن هنا أصبح من المقرر لدى المشائين ان القياس الشمولي وسيلة العلم اليقيني لأنه يستعمل ما هو ضروري في الاشياء ، أي ماهيتها ، ويتناول من الاشياء ما هو كلي فيها ، فلا ينفك عن كل واحد منها ، وبالتالي يكون ضروريا لوجودها [4]

وبهذا الاعتبار لم يعد غريبا أن يفضل المشاؤون قياس الشمول على قسيميه : الاستقراء والتمثيل ، وأن يعتبروه السبيل المأمون الى العلم ، وأن يعدوه أقوى الحجج التي يحتج بها لاثبات الأمور التي ليست مبادىء لقبول غيرها والتسليم به ، وقد عبر عن هذا الموقف أوضح تعبير الشيخ الرئيس في احدى اشاراته الى القياس والاستقراء والتمثيل ، فقال من جملة ما قال : (((. . .) والاستقراء غير موجب العلم

---

1) أرسطو : التحليلات 88 ب 30 ، ضمن منطق أرسطو نشرة عبد الرحمن بدوي .

2) R.JOLIVET;traité de philosophie.E.Vitte.Editeur.Paris.1945.T.1.P.146

3) ARISTOTE:seconds analytiques.1,2.71 b.J.VRIN.Paris.1966

4) R.JOLIVET:traité de philosophie.T.1.P.117

الصحيح (. . .) وأما التمثيل فهو الذي يعرفه أهل زماننا بالقياس (. . .) وهذا أيضا ضعيف (. . .) وأما القياس فهو العمدة)) (1). واذا كان ابن سينا لم يذكر السبب الذي جعله هو وأمثاله من المشائيين يرفعون من شأن قياس الشمول ويحطون من شأن قياس التمثيل ، كما ينعي عليهم ذلك الامام ابن تيمية (2) فان المعلم الأول قد عني بذكر سبب ذلك من خلال المقارنة بين طريقة الوصول الى النتيجة في قياس الشمول ، بحمل الأكبر على الأصغر بواسطة الأوسط ، وطريقة تحصيلها في الاستقراء بحمل الأكبر على الأوسط بواسطة الأصغر (3) فذكر أن النتيجة المحصل عليها بواسطة الاستقراء ليست لازمة عن المقدمتين لزوما ذاتيا ونوعيا بل هي لازمة منهما لزوما خارجيا واحصائيا ولهذا لا يمكن أن يكون الاستقراء طريقا الى العام اليقيني ، لأنه مادام قائما على تتبع أفراد النوع ، ومادامت الاحاطة بهذه الأفراد ماضيا ومستقبلا أمرا متعذرا ، فانه يكون دائما استقراء ناقصا وبالتالي يكون العلم الحاصل به علما ناقصا أي وغير يقيني ، لكن قصور الاستقراء عن تحصيل العلم اليقيني لا يقطع الصلة بينه وبين هذا العام الكامل ، بل انه يبقى دائما شرطا فيه . اذ هو الخطوة الأولى في طريق العلم من حيث هو أداة لحصول المعرفة العامة التي تتكون منها القضية الكلية التي ينبني عليها كل قياس شمولي. لكن الاقرار بأن الاستقراء أداة المعرفة العامة ، يتضمن الاقرار بالوقوف على العلة التي تجمع بين طرفي الحكم الذي تعبر عنه القضية الكلية الحاصلة بالاستقراء ، فيكون الاستقراء مبنيا على الكشف عن علة ما . لأن هذه العلة ليست بالعلة الكاملة وبالتالي لا تمكن معرفتها معرفة كاملة ذاتية لا بالعقل ولا بالحس ، فلم يبق الا تخمينها بالمماثلة (4) ولا يمكننا أن نجمل رأي أرسطو في الاستقراء والتمثيل بأزاء القياس اجمالا أفضل مما فعله (ليون برانشفيك) (1869ـ1944م) عندما قال : ((اننا في الاستقراء وفي التمثيل نجهل العلة الحقيقية للاشياء ولأن ما هو حد أوسط بالوضع ليس حد الأوسط بالطبع)) (5) على أساس أن في القياس ذكرا لعلة الوجود بدلا

---

1) ابن سينا : الاشارات . القسم الأول . طبعة سليمان دنيا : دار المعارف بمصر صفحة 415.

2) ابن تيمية: كتاب الرد . . . . 233.

3) ARITOTE:lespremiers analttiques.II.23.68b.VRIN.Paris.1966

4) L.BRUNSCHVICG:la vertu métaphysique du syllogisme selon Aristote in la modalité du jugement.P.U.F.Paris.1964.P.249;250

5) IBID.P.249

من ملاحظة وجود واقعة كما هو الشأن في الاستقراء .

ذلك هو الأساس الذي جعل المشائين كافة ((يعظمون قياس الشمول ويستخفون بقياس التمثيل ويزعمون أنه انما يفيد الظن ، وان العلم لايحصل الا بذلك)) [1] .

ولا شك . فإن موقفا مثل هذا من شأنه أن يطعن في قيمة أحد مصادر التشريع الاسلامي ، وبالتالي يعرض مشروعيته من الناحية المنطقية للشك فيترتب على ذلك تعطيل استنباط الأحكام لما يجد من الوقائع التي لم يفصل الشارع أحكامها قبل وقوعها .

لكن شيخ الاسلام يرى أن الأمر ليس كما يزعم المشاؤون . وقد رأيناه في الفصل السابق يرد قياس الشمول وقياس التمثيل الى جنس واحد ، ولا سيما عندما يكون قياس التمثيل بابداء الجامع ، فان القياسين عندئذ يستعملان نفس العناصر ويؤديان الى نفس النتيجة بل تكون الصورة المنطقية في قياس التمثيل هي نفس الصورة المنطقية في قياس الشمول الذي يعظمه المشاؤون ويخصونه بانتاج اليقين ، في حين أن شيخ الاسلام يرد هذا اليقين الى التجربة الحسية ويخصها به كما سبقت الاشارة الى ذلك من قبل .

ولايكتفي ابن تيمية بتسوية قياس التمثيل بقياس الشمول في افادة المطلوب بل انه يرى أن قياس التمثيل أصلح لاصابة الغرض وان ((سائر العقلاء يستدلون بقياس التمثيل أكثر مما يستدلون بقياس الشمول)) [2] . لكن مايمكن اثباته بقياس الشمول يكون اثباته بقياس التمثيل أولى . لأن قياس الشمول ان كان انتاجه مشروطا بتحصيل القضية الكلية التي تعبر عن ثبوت صفة لجميع أفراد النوع ، فان تحصيل هذه القضية الكلية انما يكون عن طريق المماثلة بين عدة حالات وملاحظة اشتراك جميع أفراد النوع التي يمكن ذكرهم في هذه الصفة مما يجعل النفس تنتقل من ملاحظة الاقتران بين صفة وموصوف الى توقع هذا الاقتران بين مثل هذه الصفة ومثل هذا

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين ص 233 .

2) المصدر السابق . ص 233 .

الموصوف قبل حصول التجربة الحسية ، فتكون بذلك قد انتقلنا من ثبوت صفة لموصوف إلى **اثبات مثل هذه الصفة لمثل هذا الموصوف** وهذا المعلوم بعينه قياس التمثيل : ((وحينئذ فالقياس التمثيلي أصل القياس الشمولي . اما أن يكون سببا في حصوله واما أن يقال لا يوجد بدونه ، فكيف يكون وحده أقوى منه ؟)) [1] وبهذا يكون هذا الذي يذهب اليه الامام ابن تيمية من كون قياس التمثيل أصلا لقياس الشمول هو الذي ذهب اليه فيما بعد (سبنسر) 1820 – 1903 م) أشهر فلاسفة القرن التاسع عشر الذي حسبما يذكر (ليون برانشفيك) يرد جميع صور القياس الى الاستدلال الذي يذهب فيه العقل من المثيل الى المثيل [2] .

وعندئذ يتبين لنا أن رد قياس الشمول الى قياس التمثيل هو في حد ذاته أمر ممكن من الناحية المنطقية البحتة ، مما يمكننا معه دفع اعتراض ممكن هو أن تكون الشواغل الدينية هي التي هونت على ابن تيمية فعل ذلك ، انتصارا وحماية لاحدى طرائق التشريع في الاسلام . اذ الشواغل التي حملت (هربرت سبنسر) على اعتبار قياس التمثيل أساسا لكل ضروب الاستدلالات هي غير شواغل شيخ الاسلام من دون شك .

واذا كان من غير الممكن غض الطرف عن اهتمامات ابن تيمية الدينية فان مما لا يمكن التغاضي عنه أيضا هو أنه يتوصل الى ذلك بالتحليل المنطقي البحت منطلقا من فكرة الكلية التي يجب أن تتوفر في احدى مقدمتي القياس الشمولي ، ومبينا ان هذه الكلية هي لا محالة تمر بالحاق حالة جزئية بحالة جزئية أخرى . اذ لا يحصل معنى الكلية في الذهن الا عند اجتماع حالات جزئية متشابهة بالقدر الكافي الذي يبرز به الوصف المشترك الذي هو العلة ، أو تنتفي به الفروق بين هذه الحالات الجزئية ، فيثبت التماثل بينها بقدر ذلك ، وهذه اعتبارات منطقية قد ذكرها ابن تيمية معتمدا اياها عندما ألحق قياس الشمول بقياس التمثيل فقال : ((واذا أريد تحقيق هذه الكلية في النفس ضرب لها المثل بفرد من أفرادها

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد ... ، 235 .

2) L.BRUNSCHVICg:la vertu du syllogisme selon Aristote.in.la modlité du jugement .P.248.P.U.F..1964

وبين أنتفاء الفارق بينه وبين غيره أو ثبوت الجامع ، وحينئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذات المشترك الكلي ، وهذه حقيقة قياس التمثيل)) (1) .

وهنا ينبغي أن نشير الى أن شيخ الاسلام عندما رد قياس الشمول الى قياس التمثيل انما فعل ذلك بواسطة الاستقراء الذي يعتمد عليه في تحصيل القضية الكلية ، وبهذا يتكشف المبدأ المعرفي الذي يلتزمه ابن تيمية ويلتزمه من بعده المذهب التجريبي . ذلك المبدأ هو أن المعرفة الجزئية أساس كل معرفة كلية . ونحن واجدون صدى هذا المبدأ لدى احد اقطاب هذا المذهب عندما تصدى هو الآخر لفحص المنطق الصوري فيقول (جون ستوارت مل) : ((اننا ، عند أقوى ضروب الاستقراء أو أضعف ضروب التمثيل ، نستنتج من مماثلة " أ " ل " ب " في خصيصة أو في عدة خصائص ، انهما مماثلة لها أيضا في خصيصة أخرى معينة)) (2) . ويلزم من هذا أن قياس التمثيل سبب في حصول الاستقراء وان هذا الاخير سبب في حصول قياس الشمول ، وهو رأي يلزم أيضا من عبارة ابن تيمية الآنفة الذكر .

بل أن شيخ الاسلام يمعن في الاحتياط انتصار المذهبه ، ويرى أننا لو قدرنا أن قياس الشمول لا يفتقر الى قياس التمثيل ، لأن ثبوت المحمول للموضوع في القضية الكلية هو من نوع ثبوت الصفات الذاتية الملازمة للماهية ، وليس من نوع ثبوت الصفات العرضية التي قد تتحقق الماهية بدونها والتي انما تعرف ملازمتها للجوهر بالتجربة ، اننا لو قدرنا ذلك بحسب مايذهب اليه المناطقة للزم عنه ان العلم بالقضية الكلية مع العلم بثبوت بعض صورها الجزئية في الخارج ، هو علم أنقص من العلم بالقضية الكلية بدون ثبوت بعض صورها الجزئية في الخارج ، أو هو على الاكثر مساو له ، وهو أمر لا يقبله عاقل . اذ العلم بالجزئيات المعينة المتحققة في الاعيان لا يزيد العلم بالكليات الموجودة في الأذهان الاكما لا : ((فتبين أن مانفوه من صورة القياس أكمل مما أثبتوه)) (3) .

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص234 .

2) *J.S.MILL:système de logique.T.2.P.85*

3) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص234 .

ويبدو أن شيخ الاسلام لم يعرف أن أرسطو أن كان قد استعمل قياس التمثيل مرارا في كتبه ، فانه كما يقول (موريس دورول) : ((اذا كان قد اعتنى بتعريفه فانه انما فعل ذلك عرضا ، وذلك بمناسبة أحد أشهر التطبيقات التي أجراها عليه. فلا " التحليلات " ولا " المواضع " أعطاته مكانا صريحا بازاء القياس أو الاستقراء . بل لم يشر اليه فيهما الا باحدى صوره التي هي المثال)) (1) ولم يعرف أن المشائين الأوائل قد التزموا موقف المعلم الأول ، مما جعله يظن أن ((ما ذكروه من تضعيف قياس التمثيل والاحتجاج عليه بما ذكروه ، هو من كلام متأخريهم . لما رأوا استعمال الفقهاء له غالبا)) (2) ويرى شيخ الاسلام أن تضعيف متأخري المشائين لقياس التمثيل انما بنوه على استعمال الفقهاء له في المواد الظنية ، فاعتبروا صورة قياس التمثيل سببا في ظنية نتائجه ، غافلين أو متغافلين عن أن السبب في ذلك انما هو المادة ذاتها لا الصورة . بدليل ان هذه المادة اذا ما عولجت بقياس الشمول أو بقياس التمثيل فانهما تعطي نفس النتيجة الظنية ((فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول لم يفد أيضا الا الظن . لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة ، فجعلوا صورة قياسهم يقينيا وصورة قياس الفقهاء ظنيا)) (3).

ويرى شيخ الإسلام ان الذي سهل ذلك على المشائين انما هو جهل بعض علماء الكلام الذين أرادوا أن يثبتوا حدوث الفلك لكونه جسما أو مؤلفا ((قياسا على الانسان وغيره من المولدات)) (4) وذلك ردا على الفلاسفة المشائين الذين ليس هذا القول من مذهبهم ، بل ((القول بأن الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الأجسام هو شيء غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ، ولو كان مركبا لفسد عندهم ، ولذلك قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد)) (5)

---

1) *M.DOROLLE:le raisonement par analogie.Préface.P.U.F.1949.Paris*

2) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 234 .

3) المصدر السابق ص 234 .

4) المصدر السابق ص 235 .

5) ابن رشد : تهافت التهافت نشر بويج المطبعة الكاثوليكية . بيروت 1930 ص 239 .

وبهذا يبين ابن تيمية ان فساد النتائج في قياس التمثيل سببه فساد مادته لافساد صورته ، ويؤكد مساواة قياس التمثيل لقياس الشمول في القيمة المنطقية ، فلا يكون قياس التمثيل سوى استنتاج بواسطة علاقة المماثلة ، في حين يكون قياس الشمول استنتاجا بواسطة علاقة الاندراج والشمول ، ويكون من رأي شيخ الاسلام أن العمل المنطقي الحقيقي الذي بهيحصل الاستدلال انما هو الاستنتاج في حد ذاته . اما العلاقة فانها تبقى مجرد أداة قد يتغير معها مظاهر الاستنتاج اما جوهره فانه يبقى هو هو .

وبالاضافة الى هذا يبدو أن الذي ضعف قياس التمثيل في نظر المشائين هو كونه ((انما يثبت بالدوران أو التقسيم ، وكلاهما لايفيد الا الظن)) [1] بحسب ماهو مقرر لدى أغلبية الاصوليين ، ومن بينهم الامام الغزالي الذي يعد التقسيم والطرد والعكس (الدوران) من المسالك الفاسدة في اثبات علة الاصل [2] لانه لايثبت بهما الا غاية ظنية ، وذلك لان من المبادىء عند الغزالي ((ان الوجود عند الوجود طرد محض ، فزيادة العكس لا تؤثر لان العكس ليس بشرط في العلل الشرعية ، فلا أثر لوجوده وعدمه ، ولان زواله عند زواله يحتمل أن يكون لملازمته العلة أو شرطا من شروطها ، والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها ، فاذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم)) [3] ومصداق ذلك ان الرائحة المخصوصة في الخمر يوجد التحريم عند وجودها ، ويزول عند زوالها دون أن تكون علة التحريم بالاتفاق ، ولا يمكن أن ينتظر هنا بأن المجتهدين انما يعولون على قياس التمثيل في استنباط الاحكام ، لانه يجوز لهم العمل بغلبة الظن . ولذلك كان عملهم اجتهادا .

لكن شيخ الاسلام ، بعد ما رد قياس التمثيل الى قياس الشمول ، يرى أنه لو كان الامر كما يقول المشاؤون لصح على قياس الشمول ، ماصح في نظرهم على قياس التمثيل . ان كلاهما يعتمد الدوران أو التقسيم لاثبات احدى المقدمتين اللزميتين للاستدلال كما مر بيان ذلك [4] . ثم يبين أن ماعابه المشاؤون على

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 235 .
2) الغزالي المستصفى ج 2 ص 307 .
3) المصدر السابق ج 2 ص 308 .
4) في الفصل 3 من الباب الثاني .

الدوران والتقسيم انما يلزم شروط استعمالهما ، اذ متى كان التقسيم حاصرا ، فانه يفيد اليقين (1) كما يقرر ذلك الامام الغزالي (2) كما أن الطرد والعكس متى انضم اليه سبر وتقسيم كان ذلك حجة (3) .

وعلى هذا يكون ماينسبه المناوئون الى قياس التمثيل من قصور عن تحصيل اليقين مبنيا على تقصير منهم في تحقيق معنى العلة الشرعية وفي معرفة مسالكها وفي تمييز مايفيد اليقين من هذه المسالك مما لايفيد الا الظن ، وفي استبيان أقسامها وفي الالمام بالشروط التي تكتنف كل ذلك ، اذ دعوى ان السبر والتقسيم لايفيد اليقين في معرفة العلة التي ينبني عليها القياس لجواز أن يكون الحكم ثابتا في الاصل لذات المحل لا لخارج والا لزم التسلسل ، هي دعوى مردودة اذا ماعرف المدعي أن علة الحكم الشرعي قد تكون محله ذاته كتعليل حرمة الخمر بكونها خمرا ، وقد تكون جزء المحل كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة ، لكن علة الحكم قد تكون أيضا أمرا خارجا عن المحل . فيكون هذا الأمر الخارج عن المحل ثابتا امابالعقل الذي يدركه باعتبار ذات المحل وحقيقته فيكون حقيقيا كتعليل حرمة الخمر بالاسكار ، وباعتبار غيره فيكون اضافيا ، كتعليل ولاية الاجبار بالأبوة ، أو باعتبار انتفاء الشرط ، فيكون سلبيا كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا ، واما بالشرع كتعليل جواز رهن الملك المشاع بجواز بيعه ، واما بالاصطلاح اللغوي كتعليل حرمة النبيذ بكونه يسمى خمرا أيضا .

وبالاجمال لم يعرف خصوم قياس التمثيل الذي يستعمله الفقهاء ، أن العلة الشرعية منها متعدية توجد أيضا في غير المحل المنصوص عليه كالسكر ، ومنها قاصرة لاتتجاوز محلها المنصوص عليه كتعليل حرمة الربا في الذهب والفضة بكونهما جوهري الاثمان (4) اذ لو أنهم علموا هذه الأمور لكانوا أدركوا أن التسلسل في التعليل لايلزم ، مادامت العلة قد تكون قاصرة وقد تكون متعدية ((وحينئذ فلايمتنع ان نعلم أن الحكم في هذا الأصل المعين لم يثبت لمايختص به ، بل لوصف مشترك بينه وبين غيره)) .

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 235 .
2) الغزالي المستصفى ج 2 . ص 308 .
3) المصدر السابق ج 2 ص 308 .
4) الاسنوي . شرح منهاج الوصول في علم الاصول صبيح وأولاده . القاهرة . 1953 ج 3 ص 103 .
5) ابن تيمية : كتاب الرد . . . 235 .

والذي يهمنا من كل هذا هو أن التشكيك في فعالية قياس التمثيل الذي وجهه المناوؤن المسلمون خاصة انما بنوه على عدم التمييز بين أقسام العلة وعلى تصوير المشكلة في صورة قياس احراج يلزم منه اما المحال عند اعتبار العلة خارج المحل فيتسلسل التعليل، وبالتالي يتعذر ، واما الاستغناء عن القياس عند اعتبار العلة خاصة بالمحل ، ولا يقف الناقدون عند هذا الحد ، بل هم يجوزون أن يكون الحكم اذا ما ثبت لشئ انما يثبت لأمر آخر غير الذي ابدي وان لم يمكن الاطلاع عليه مع البحث عنه (1) وبهذا يثبت في نظر خصوم قياس التمثيل أنه طريق الى مجرد الظن ، وبالتالي فهو ليس طريقا الى العلم .

لكن شيخ الاسلام يرى أن اعتراض الخصم على جدوى قياس التمثيل منقوض عليهم ، لأن الفقهاء يستعملون فيه السبر والتقسيم لحصر العلة على وجه اليقين الكافي المناسب لمقاصد الشرع مثلما يستعملهما المناطقيون في القياس الشرطي المنفصل الذي يعدونه من صور القياس البرهاني (2) . ومن التحكم الصريح دعوى افادة التقسيم لليقين في العقليات دون الشرعيات ، لأن التقسيم انما يتناولهما من حيث هما تصورات ذهنية قابلة للتمايز متى ، فاليقين في التقسيم تابع لنوعية الحصر وليس لطبيعة الموضوع . (3)

ويبدو أن كل هذا غير كاف للثقة في صلاحية التقسيم لمعرفة العلة الشرعية المعتمدة في اجراء القياس ، ذلك أنه حتى لو كان حاصرا للأقسام التي يتعين أحدها للتعليل في نهاية التقسيم ، فان من الجائز أن يكون الحكم معللا بجملة الأقسام أو ببعضها الذي لا يوجد في الفرع (4) . وبعبارة أخرى يجوز أن تكون العلة غير منحصرة في صفة دون أخرى ، بل شاملة لجميع الصفات الماثلة في الأصل أو لبعض منها لا تحقق له في الفرع ، فلا يكون التقسيم في كلتا الحالتين معرفا بالعلة المتعدية التي بمقتضاها يجري القياس ، وبالتالي لا يكون هناك مجال لاجراء القياس لقصور العلة

---

1) المصدر السابق ص 219 .
2) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 237 .
3) المصدر السابق ص 238 .
4) المصدر السابق ص 242 .

ان هذه دعوى مبنية على أساس أنه لا يمكننا أن نعرف عدم تأثير بعض الصفات في الحكم ، ولأن نتبين عدم صلاحيتها للتعليل ، وبالتالي تكون الدعوى مبنية على خلو الاحكام الشرعية من الحكمة ، وعلى عجز الباحث عن الاهتداء الى المناسبة بين الحكم والوصف المشترك ، لأن تعليل الحكم ((بما يختص الاصل سواء كان هو المجموع أو بعضه منه ، يمكن العلم بنفيه كما يمكن العلم بغيره من المنفيات)) [1] بناء على أن ادلتنا من الدلائل ما يمكننا معه أن نعرف مراد الشارع . ((واذا عرفنا مراده فان علمنا أنه حكم للمعنى المشترك لا لمعنى يخص الاصل اثبتنا الحكم حيث وجد المعنى المشترك ، وان علمنا انه قصد تخصيص الحكم بمورد النص منعنا القياس)) [2] لكن علماء الشريعة مجمعون على أن الشريعة مبنية على جلب المصالح للعباد وعلى درء المفاسد عنهم ، وأقاموا الدليل على أن المناسبة بين الحكم والعلة دليل على كون الوصف علة . ((وذلك لأن الاحكام انما شرعت لمقاصد العباد ، اما أنها مشروعة لمقاصد وحكم فيدل عليه الاجماع والمعقول)) [3]

ومعنى هذا أن الفقهاء يكتفون في تعيين العلة بالربط بين الحكم والوصف المشترك في صورة معينة ، مع بيان عدم تأثير الأوصاف الأخرى المقارنة له في الاصل ، ويوجبون بذلك استقلاله بالتعليل ، دون أن يعتبروا جواز أن يكون الحكم في تلك الصورة معللا بعلة أخرى [4] فيكون الاقتران الثابت بالدوران والتقسيم غير كاف لمعرفة العلة وبالتالي لاجراء القياس . لكن هذا الجواز يرده شيخ الاسلام بنفسه ، ذلك أن السبر والتقسيم متى كان حاصرا انتفى جميع الأوصاف غير المؤثرة في الاصل فتكون هذه الأوصاف خاصة به غير مؤثرة في حكمه ، انه ((لو كان مؤثرة لم يجز أن يوجد الحكم في غير الاصل)) [5] وعندئذ

---

1) المصدر السابق ، ص 242 .
2) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، مكتبة المعارف ، الرباط ، المغرب ، 380 ، ج 19 ، ص 286 .
3) سيف الدين الآمدي : الاحكام ، ج 3 ، ص 411 .
4) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ، ص 243 .
5) المصدر السابق ، ص 244 .

لايمكن أن يكون الحكم معللا بعلة أخرى غير التي أثبتها الدوران والسبر والتقسيم. لأن الباحث عن العلة عندما يستعمل السبر والتقسيم فانه يستعملهما مع حصر أقسام العلة ، وحذف كل مالا تأثير له من الأوصاف بالنقل أو بالعقل الا وصفا واحدا يتعين انه هو العلة ، ولا يمكن أن يدعي أن هذا الوصف المشترك انما هو علة لخصوصه لا لعمومه ، أي لوجوده في الأصل خاصة لا في غيره عامة ، لأن العلة تكون عندئذ قاصرة واقفة على مورد النص (1) .
لكن قد ثبت قبل أن العلة قد تكون متعدية . ولا تكون تعديتها الا بالقياس الذي يتعين استعماله . لأن ((كل ما دل على أن الحد الأوسط يستلزم الأكبر فانه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفا مشتركا بين أصل وفرع ويلزمه الحكم)) (2)
أي كلما ثبت باستقراء أو السبر والتقسيم قضية كلية باستلزام حدها الأول احدها الأخير ، كقولنا : كل مسكر حرام فانه يمكن أن يكون ذلك طريقا الى أن نعين حدا ثالثا نثبت له الحد الأول ، ما أثبتناه لهذا الحد الأول في القضية الكلية كقولنا : النبيذ مسكر اذن فهو حرام مثلما أن الخمر حرام لأنها مسكرة .

لكن خصوم القياس الفقهي يرون أنه متى ثبت أن الوصف المشترك الذي هو العلة يستلزم الحكم ((وان الحكم لازم لعموم ذاته)) (3) كان في ذلك مايغني عن هذا القياس ، بل تكون القضايا الفرعية الجزئية متضمنة في القضية الكلية ، وبالتالي ثابتة بثبوتها ، وهذه نتيجة لا يتقبلها مناهضو الاسلام . بل أنه يرتبها لأنها تنسجم مع نزعته التجريبية . فلا يكون القصد من استعمال قياس التمثيل هو اثبات حكم الفرع اعتمادا على ثبوت الحكم للأصل ، بل حكم الاثنين ثابت بمقتضى قانون يعبر عن التلازم بين أمرين هما في مثالنا السكر والحرمة وانما يكون القصد منه مجرد الايضاح ، وبيان ان الفرع نظيرا ، اذ من شأن هذا البيان أن يعطي صورة عينية للحكم الكلي الذي لا وجود له الا في الذهن . ((لأن الكلي انما وجوده كليا في الذهن لا في الخارج . فاذا عرف تحققه في الخارج كان أيسر لوجود نظيره)) (4) بل قد يكون ذكر الأصل كمثال لاثبات مثل حكمه

---

1) المصدر السابق ص 244 .
2) المصدر السابق ص 244 .
3) المصدر السابق ص 244 .
4) ابن تيمية كتاب الرد . . . ص 244 .

للفرع تاريخيا الى اثبات العلة .

وهكذا يكون شيخ الاسلام قد بين أن قياس التمثيل ليس دون قياس الشمول مرتبة في تحصيل المعرفة وافادة اليقين . ((فكل قياس شمول يمكن جعله قياس تمثيل . فاذا أفاد اليقين لم يزد ه التمثيل الا قوة)) (1) . فالمثال التقليدي لقياس الشمول الذي يقول " : كل انسان فان ، وزيد انسان . اذن فزيد فان " يمكن ايراده على صورة قياس التمثيل كما يستعمله الفقهاء ، فنقول : " زيد فان قياسا على عمرو لاشتراكهما في صفة الانسانية التي هي علة الفناء . لانا وجدنا بالاستقراء أن الفناء ملازم للانسان . ومن رأي شيخ الاسلام أيضا أن ((قياس التمثيل يمكن جعله قياس شمول)) أيضا (2) الا أن هذا لا يكون الا بتكوين القضية الكلية التي تحتاج الى البيان ، وليس الوصول الى هذا البيان أمرا سهلا دائما . بل ان بيان الاصل المقيس عليه في قياس التمثيل أسهل من بيان القضية الكلية في قياس الشمول ، لذلك كان ((قياس التمثيل أعون على البيان)) (3) أي بيان لزوم الحكم للفرع الذي تعبر عنه القضية الكلية . لكن القضية الكلية الواجب بيانها لتحويل قياس التمثيل الى قياس شمول قد تكون ((معلومة بنص المعصوم . فهنا يكون الاستدلال بها أولى من الاستدلال بقياس التمثيل)) (4) ومعنى هذا أن استعمال صورة قياس الشمول أوفى بالقصد من استعمال صورة قياس التمثيل متى توفرت القضية الكلية ، وعندئذ يمكننا أن نقول أنه يلزم من هذا أن قياس التمثيل يعده ابن تيمية أعون الوسائل على تكوين القضية الكلية التي انما تحصل بالاستقراء فيكون التمثيل صورة أولية للاستقراء . وأضفاء الطابع الاستقرائي على التمثيل رأي شائع لدى التجريبيين . لانه ناجم عن نظريتهم في المعرفة فيقول (ج . س . مل) : ((اننا عند أقوى ضروب الاستقراء أو أضعف ضروب التمثيل نستنتج من مماثلة (أ) لـ(ب) في خصيصة أو في عدة من خصائصهما ،

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 245 .
2) المصدر السابق ص 245 .
3) المصدر السابق ص 245 .
4) المصدر السابق ص 245 .

انها مماثلة لها أيضا في خصيصة أخرى معينة ،والفرق هو أننا نكون في حالة الاستقراء التام قد سبق لنا عن طريق المقارنة المنتظمة ان لاحظنا علاقة ثابتة بين الخصيصة أو الخصائص المشتركة ، والخصيصة المعينة ، بينما نحن فيما نسميه استدلالا تمثيليا لم نثبت هذه العلاقة)) (1) . وهذا شأن كل من يجعل التجربة مصدرا لكل معرفة ومنطلقا لكل استدلال ، مثل ابن تيمية الذي يعتبر قياس التمثيل أعون على بيان القضية الكلية التي متى أمكن تحصيلها أمكن القياس الشمولي وصح . لكن القضية الكلية قد تحصل بالعقل وقد تحصل أيضا بالنقل . الا أن المشائيين يقصرون مواد البرهان على القضايا الكلية المعلومة بالعقل دون النقل ، ويجعلون القضايا النقلية من المسلمات والمقبولات وبالتالي يعدون القياس المركب منها قياسا خطابيا أو جدليا . (2) .

وعندئذ يتبين أن ماينكره المشاؤون على قياس التمثيل انما هو مادته لا صورته. وتعود المسألة فيه الى مسألة مقياس اليقين في أصل القضايا المستعملة فيه وليس الى لزوم بعضها عن بعض فيه . وهذا أمر يؤكده الامام الغزالي الذي يقول: ((فان قال قائل فيما ذا تخالف العقليات الفقهيات ؟ قلنا لا مخالفة بينهما في صورة القياس ،وانما يتخالفان في المادة ولا في كل مادة . . بل ما يصلح أن يكون مقدمة في العقليات يصلح للفقهيات)) (3) ومن هنا يبدو واضحا أن قياس التمثيل كما يستعمله الفقهاء متى اعتمد قضية كلية كان مكافئا لقياس الشمول . وبالتالي كان وإياه شيئا واحدا ، وهذا مايمكن أن يتوصل اليه كل من أمعن النظر في طبيعة كل منهما ((لقد لاحظ (رابيي) أن التمثيل يكون قد انحل لو أننا كنا نعرف أسباب القانون ، أو كان بامكاننا أن نعرف الفروق من الحالة المعينة الى الحالة التي ننتقل اليها . اذ من الواضح أن ذلك يحول التمثيل الى استنتاج أو الى استقراء)) (4) .

وعليه اذا انحصر الخلاف بين المشائين وشيخ الاسلام في مادة قياس التمثيل فان مستعمليه من الفقهاء يجدونه وافيا بمقصودهم عند عند استنباط

---

1) *J.S.MILL:système de logique.T.2.P.85*

2) ابن تيمية : كتاب الرد . . 246 .

3) الغزالي : معيار العلم نشرة سليمان دنيا . دار المعارف بمصر 1961 ص202 .

4) *M.DOROLLE:le raisonement par analogie.P.168*

الأحكام الشرعية ، وبعد تحصيل القضايا الشرعية الكلية التي تعد عند أصحابها يقينية يقين تصديق جازم ((لا يتمارى فيه ولا يتجاسر بنقيضه البتة ولو أخطر بنقيضه عسر عليه اذعان نفسه للاصغاء اليه))[1] كما يقول الغزالي بل يذهب ابن تيمية الى أبعد من ذلك ، ويرى أن القضية الشرعية الخبرية تكون يقينية اذا ثبتت صحة نقلها عن الشارع ويرى أن : ((هذا من أحسن الطرق في حصول اليقين))[2] فيكون هذا اليقين يقين تصديق لا يعتد به المشاؤون في قياسهم البرهاني . ولهذا يصرح شيخ الإسلام بأن هذا الطريق ((اما كان مبنيا على مقدمات سمعية لم نقررها في هذا الموضع ، لم نحتج به عليهم بل احتججنا عليهم بما يسلمونه))[3] .

---

1) الغزالي : محك النظر دار النهضة الحديثة . بيروت 1965 . ص55 .
2) ابن تيمية : كتاب الرد ص246 .
3) المصدر السابق : ص 246 .

الباب الثالث

الفصل الأول

نقد القياس

لم يكن من الضروري أن نذكر بأن نظرية القياس هي صلب المنطق الأرسطي لو لم نكن بصدد نقد شيخ الاسلام لهذا المنطق كما أصبح المشاؤون يتصورونه بعد المعلم الأول . واذا كان من دعاويهم المشهورة ان التصديقات المطلوبة لاتنال الا بالقياس ، فان هذه الدعوى ذات مضمونين . أحدهما أن القياس سبيل الى التصديقات ، والاخر أنه لا سبيل اليها سواه . ولقد أشار حتى الآن شيخ الاسلام الى ((فساد ماذكروه من أنه معلوم البطلان بما يحصل من التصديقات المطلوبة بدون ماذكروه من القياس)) (1) وبقي عليه أن يرد دعواهم القائلة أن القياس سبيل الى المعرفة . (2)

انه لا يماري في كون ((القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة)) (3) لأن النتيجة في الحقيقة متضمنة في المقدمتين ، فهي موجودة فيهما وجود المعرفة في معارف أخرى . وتؤخذ منهما أخذ المعرفة من معارف أخرى . ومعنى هذا أن النتيجة من حيث هي معرفة هي لازمة من معارف أخرى . ومن هنا يجد ابن تيمية منفذا الى الرد على المشائين الذين يعتبرون القياس مصدرا للمعرفة بينما يعتبره هو مجرد طريقة لعرض المعرفة . لأن ((كل مايمكن علمه بقياسهم المنطقي المنطقي يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي ، ومالا يمكن علمه بدون قياسهم لايمكن علمه بقياسهم)) (4) ويبين من هذا القول أن صاحبه يزن القياس بميزان مادته وليس بميزان صورته ، فنتيجة القياس حتى في صورته الكاملة يمكن العلم بها بدون قياس بل لايمكن العلم بها الا بالتجربة الادراكية

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . . ص247 .
2) المصدر السابق ص248 .
3) المصدر السابق ص247 .
4) المصدر السابق ص248 .

الحسية . فلا يمكن أن نعرف بالقياس مالا يمكن أن نعرفه بالتجربة الحسية . وعندئذ يكون القياس ((عديم التأثير في العلم وجودا وعدما)) [1] لان القياس ليس علة المعرفة ولا مصدرا لها . بل مصدرها الوحيد كما ذهب اليه ابن تيمية ومن بعده التجريبيون انما هي التجربة الحسية . فلا يكون عندئذ القياس سوى طريقة لعرض المعرفة فيها ((أتعاب الأذهان وتضييع الزمان وكثرة الهذيان)) [2].

ويبدو من كلام شيخ الاسلام أن هذا رأي كان شائعا في عصره ((بين نظار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني)) [3] الذي يعده المتأثرون عامة طريق المعرفة والعلم . فكان المفروض فيه أن يكون سببا في حصولهما . لكن نظار المسلمين كما يقول ابن تيمية يرون أنه ليس لا يفيد المعرفة فحسب بل هو أحيانا يعوق الوصول اليهما لما فيه من كثرة الالتواءات والتعاسيف [4] وشأن من يسلك طريق المنطق لمعرفة الأمور ، شأن من يعدل عن الطريق المستقيم القريب الى الطريق المنحرف الطويل ، لان ترتيب الأحكام عند التفكير على الصورة المطلوبة في تركيبات القياس وخاصة في غير الضرب الأول من الشكل الأول هو عمل غير طبيعي ، لا يصدر عن النفس بغير ارادة وكلفة ، وصرف عن العفوية ، وبالتالي هو عمل غير فطري . ((والأمور الفطرية متى جعل لها الطرق غير الفطرية كانت تعذيبا للنفس بلا منفعة لها)) [5] . ان ممارسة التفكير المنطقي شيء ومعرفة قوانين هذا التفكير شيء آخر ، وليس يلزم أحدهما عن الآخر . مثلما أن قسمة مبلغ من المال على نفر من الناس بالسوية لا يتوقف على معرفة عملية القسمة وجميع المفاهيم التي تتقوم منها نظرية القسمة . [6] اذ من الأعمال ما يمكن أن يصدر من الانسان بصورة عفوية من دون أن يتوقف على معرفة بطبيعة هذا العمل وحقيقته النظرية ، ومن هذه

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . ص 248 .
2) المصدر السابق ص 248 .
3) المصدر السابق ص 248 .
4) المصدر السابق ص 248 .
5) المصدر السابق ص 249 .
6) المصدر السابق ص 249 .

الأعمال العقلية الاستدلال بمعناه العام الذي يشمل استعمال الدليل على أساس أن ((الدليل هو المرشد الى المطلوب والموصل الى المقصود ، وكل ماكان مستلزما لغيره فانه يمكن أن يستدل به عليه)) [1].

ان مثل هذا القول يقتضي منا ضبط مفهوم الدليل عند شيخ الاسلام ، لكي يتجلى لنا مدى النقد الذي يوجهه للقياس ، ولعل مما يعيننا على ذلك أن نورد بعض التعريفات التي كانت رائجة حتى عصر ابن تيمية .

فالامام الباقلاني (338-403هـ) عندما يرى أن الدليل ((هو المرشد الى معرفة الغائب عن الحواس ومالا يعرف باضطرار ، وهو الذي ينصب من الامارات ويورد من الايماء والاشارات ممايمكن التوصل به الى معرفة ماغاب عن الضرورة والحس)) [2]. انما يقصد به المعرفة الضرورية الحسية التي تلزم عنها معرفة نظرية حسبما هو شائع لدى نظار المسلمين من تقسيم العلم الى ضروري يدرك موضوعه مباشرة وبدون واسطة ، ونظري يدرك موضوعه بالواسطة والدليل ، فلا يكون الدليل الا الشيء الذي أقترن وجوده بوجود شيء آخر مرارا ، بحيث اذا وجدنا الأول توقعنا الثاني ، ومتى أدركنا ذلك تصورنا هذا .

والشيخ الرئيس ابن سينا (370-428هـ) عندما يرى أن ((الدليل ... قياس اضماري حده الأوسط شيء واحد اذا وجد للأصغر يتبعه وجود شيء آخر للأصغر دائما كيفما كان ذلك التبع ، ويكون على نظام الشكل الأول لو صرح بمقدمتيه)) [3] يقر [4] بامكان عدم التصريح بالقضية الكلية التي يرى ابن تيمية انها غير ضرورية في الاستدلال فتكون القضية الجزئية دليلا الى قضية جزئية أخرى ، مثال ذلك أننا اذا وجدنا امرأة ذات لبن علمنا أنها قد ولدت [5] لاقتران در اللبن بالولادة في العادة والتجربة .

---

1) المصدر السابق : ص 250 .
2) الباقلاني : كتاب التمهيد المكتبة الشرقية ، بيروت 1957م ، ص13 .
3) ابن سينا : النجاة . الطبعة الثانية ، 1938 ، القاهرة ، ص59 .
4) ابن تيمية : كتاب الرد ... ص107 .
5) ابن سينا : النجاة . ص59 .

فيكون هذا من قبيل توقع شيء عند وجود شيء لسبق اقتران وجود أحدهما بوجود الآخر.

والامام فخر الدين الرازي (544 . 606هـ) عندما يرى أن ((الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول)) (1) فهو يبنيه على فكرة اللزوم الذي ان كان حاصلا من أحد الطرفين دون الآخر كان استدلالا بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحياة ، أو يبنيه على فكرة التلازم ان كان اللزوم حاصلا من الطرفين كالاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين وبالمعلول المعين على العلة المطلقة - أو المعينة (2) وهذا يؤول كله الى فكرة الاقتران الذي متى حصل بين أمرين في التجربة الادراكية مرارا أصبح كافيا لأن يكون حصول أحدهما في التجربة مدعاة لتوقع حصول الآخر ، وبالتالي يكون دليلا عليه .

لكن سيف الدين الآمدي (551-631هـ) عندما يذهب الى أن الدليل ((هو مايمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري)) (3) انما يريد به تارة وضع الأحكام على الصورة المعروفة في القياس كما يستعمله المشاؤون سواء أكان عقليا كقولنا في اثبات حدوث العالم : العالم مؤلف وكل مؤلف حادث ، اذن فالعالم حادث أو كان عقليا سمعيا كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ: النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام لقوله عليه الصلاة والسلام ، كل مسكر حرام فليزم منه أن النبيذ حرام ، ويريد به تارة أخرى النصوص والكتاب والسنة والاجماع والقياس الفقهي (4) من حيث هي مصادر لمعرفة الأحكام دالة على الحلال والحرام .

فاننا اذا عدنا الى معنى الدليل عند الامام ابن تيمية (661-728هـ) وجدناه يعم ويشمل بسه هذه المعاني كلها عندما يرده الى مجرد الاستلزام ، اذ علاقة الاستلزام مداخلة لجميع عمليات الاستدلال من حيث أن الشيء اذا ما ارتبط بشيء آخر وجودا وعدما حتى بلغ درجة الدلالة عليه ، صار معنى الأول يستلزم معنى الثاني . ((فالمقصود ان كل ماكان مستلزما لغيره بحيث يكون ملزوما له فانه يكون دليلا عليه وبرهانا له)) (5)

1) فخر الدين الرازي : المحصل ، مكتبة الكليات . الازهرية ، بدون تاريخ ص50 .
2) فخر الدين الرازي : المحصل ص51 .
3) الامدي الاحكام ج 1 ، ص12 .
4) المصدر السابق: ص12 .
5) ابن تيمية : كتاب الرد ص250 .

ويبدو لنا أن في هذا مايكفي لأن نتبين منه أن شيخ الاسلام انما يقصد بالدليل ماهو وسيلة الى تحصيل المعرفة ، لا ماهو وسيلة لاثبات صحة المعرفة فلا يكون القياس المنطقي سوى دليل على لزوم النتيجة من المقدمتين ، وبالتالي على لزوم معرفة من معرفة أخرى ، فلا يمكن أن يكون دليلا الى تحصيل المعرفة على غرار ماذهب اليه أيضا (ديكارت) (1596 - 1650) فيما بعد عندما نقد المنطق التقليدي ووجد ((أن قياساته وأكثر تعاليمه الأخرى لا تنفع في تعلم الأمور بقدر ماتعيننا على أن نشرح لغيرنا من الناس مانعرفه منها)) (1) لأن تحصيل المعرفة في نظر ابن تيمية لا مصدر له الا التجربة الحسية الادراكية ، واذا كان شيخ الاسلام لا يجادل في كون القياس المنطقي وسيلة لبيان لزوم النتيجة عن المقدمتين أيا كانت مادتهما فانه يمكننا أن نحصر موضوع النقاش بينه وبين المشائيين في صلاحية هذا القياس لأن يكون وسيلة الى تحصيل المعرفة كما ذهب الى ذلك المناطقة بعد أن بين شيخ الاسلام فساد رأيهم القائل بانحصار سبيل العلم اليقيني في القياس المنطقي . (2)

وعليه فاذا كان الدليل معرفة يتوصل بها الى تحصيل معرفة مطلوبة ، فان كل مابه تحصل هذه المعرفة المطلوبة يكون هو الدليل اليها أيا كان حجم المعرفة التي يمثلها ، الا أن هذا الدليل يبقى دائما بالنسبة الى المستدل دليلا هو الذي يحدد مضمونه وحجمه بحسب مايكون متوفرا لديه من المعارف ، وبحسب مايكون في حاجة اليه من معارف أخرى توصله الى المطلوب . ويكون من التحكم المحض حصر مكونات الدليل في مقدمتين لا أقل ولا أكثر كما يصر على ذلك المشاؤون . بل مادام الدليل هو الموصل الى المطلوب ، فقد يكون مقدمة واحدة أو أكثر من ذلك . اذ ((ليس لذلك حد مقدر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب ، بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب والدليل ولوازم ذلك وملزوماته)) (3) مثال ذلك أن من علم أن الخمر حرام وأن

---

1) DECARTES : oeuvres et lettres. N.R.F. P.136 la pleiade. 1953

2) الفصل 2 من الباب 2 .

3) ابن تيمية : كتاب الرد ... ص 250 .

النبيذ المتنازع فيه مسكر ، ولم يبلغه أن كل مسكر خمر فانه لا يحتاج الا الى هذه المقدمة الاخيرة لكي يعرف أن النبيذ حرام أيضا ، فيكون دليل المستدل عندئذ قضية واحدة لا غير ، متى علمها وصل الى المطلوب مباشرة دون أن يرد حاجة الى تحصيل ما هو حاصل لديه من حرمة الخمر وأسكار النبيذ . هذه هي السيرورة الطبيعية لعملية الاستدلال كما تحصل في الواقع فلا تكون الصورة التي يرتبها المشاؤون من مقدمتين واشتراط أن تكون احداهما كلية الا صورة اصطناعية لازمة للنتيجة بعد الاستدلال ، وليست لازمة للمستدل عند الاستدلال ، لأن هناك فرقا بين المجرى الطبيعي للتفكير والمجرى الاصطناعي له عند وضعه في قوالب القياس الارسطي كما تعطيها قوانينه . (1) ولعل عدم التفريق هذا هو الذي كان سببا في تداخل المنطق وسيكولوجيا التفكير حتى لدى أرسطو كما يذهب الى ذلك (جان بياجي) 1896 ــ 198.م) (2) الذي من رأيه أن التفكير في الواقع لا ينشغل عند جريانه ، بالقواعد التي يتعين عليه التزامها عند التعريف والاستنتاج والتي انما يستخلصها ويتدبرها فيما بعد ، بل هو يعمل ويجري بحسب امكانات التركيب التي تتوفر عند الحصول والجريان (3) . ويبدو لنا أن شيخ الاسلام انما قصد هذا المعنى عندما ميز بين الوضع الفطري والوضع غير الفطري للتفكير ، وبين قصة أشياء بين نفر من الناس بالسوية ومعرفة جميع المفاهيم التي تستند اليها عملية القسمة ، لأن قصد الامام ابن تيمية انما هو أقرار توقف عملية الاستنتاج على العلم بقوانينه لا حصول عملية الاستنتاج في ذاتها ، ولذلك فهو يرى أن العلم ، بقوانين الاستدلال لا يمكن أن يكون شرطا مسبقا في حصوله ، اذا ما فتئ الناس يفكرون بدون العلم بقوانين هذا التفكير بل التأمل والناظر في هذا التفكير بعد وقوعه هو الذي يوقف المتأمل والناظر على قوانينه ، وهذا ما يؤكده (جان بياجي) عندما يقول : ((المبادئ المنطقية هي فعلا مخطط نهائي يحفظ حصول الأمر ويعد ما يتم بناء التفكير ، وليس نموذجا لهذا البناء الحي في حد ذاته)) (4) .

1) J.PIAGET: La psychologie de l'intelligence.A.Colin.Paris.6e edition1962 P.39

2) IBID ; P; 39

3) IBID P:41

4) J.PIAGET: La psychologie de l'intelligence.A.Colin.P.42

وأما مايعرض لبعض الناس من الخطأ في الاستدلال مما قد يتخذه المناوئون حجة لبيان الافتقار الى تعاليم المنطق وقواعد القياس المنطقي اتقاء للخطأ في الاستدلال، فان ذلك أنه شأن الحس والوسواس المفسدين للصحة البدنية والعقلية واللذين يزولان بزوال أسبابهما الخاصة بالمريض، وعند ئذ لايصح أن ((يقال ان قياسهم يعرف صحيح الادلة من فسادها)) (1) لأن الصحيح في القياس انما هو صورته ولزوم النتيجة من المقدمتين اما مادة القياس ومضامين مقدماته فهذا أمر لايتعرض له القياس لا بالنفي ولا بالاثبات، بل صدق المقدمات وكذبها انما يرجع فيه الى التجربة الحسية ومطابقة الواقع وعدمها. وهذا أمر خارج عن نطاق علاقة اللزوم في حد ذاتها، لدخوله في نطاق نظرية المعرفة التي تمد هذه العلاقة بالمادة الصادقة أو ماكان في حكمها.

ومايفتأ ابن تيمية يؤكد أن قيمة القياس المنطقي انما تكمن في فكرة اللزوم التي يستمد منها بنيته. وليس اللزوم أمرا غامضا عنده، سوى ارتباط الأول بالثاني في الذهن ارتباطا لايمكن أن ينفك بمقتضاه تصور الثاني عند تصور الأول، وهو معنى قريب جدا من معنى اللزوم كما استقر لدى المنطقيين المحدثين وكما يعبر عنه (جاك ماريتان) (1882–1973) الذي يقول: ((ان ماتسميه لزوما ليس سوى العلاقة معتبرة فيما يمكن أن نسميه عقدتها الحيوية أي في العلاقة التي تربط المقدم بالتالي)) (2) وهي علاقة يتعلمها كل انسان متى عرف من التجربة أن كذا لابد له من كذا، أو أنه اذا كان كذا كان كذا. ((وان لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ)) (3) لكن من رأي شيخ الاسلام أن فكرة اللزوم في صورتها المطلقة فكرة فطرية بديهية مستقرة في النفوس بمقتضاها يعلم كل انسان ان وجود الشيء ملزوم لوجود شيء آخر، فيكون اللازم دائما دليلا على الملزوم، والموجود دليلا على موجده ((فلا يمكن أحد من العقلاء أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه)) (4) فاذا كانت التجربة تبين أن فكرة اللزوم فكرة فطرية، واذا كان من المقرر أنها لب الاستدلال، فقد بات من الثابت لدى شيخ الاسلام أن القياس مجرد

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد ... ص 252.

2) J. MARITAIN: Petite logique. P.189

3) ابن تيمية : كتاب الرد ... ص 252.

4) المصدر السابق ص 253.

غلاف موضوع على اللب ، و مجـرد تعبير اصطناعي ضيق عن حركة ذهنية فطرية هـي أوسـع بكثيـر من الحدود الضيقة التي أراد المناطقة أن يحصروها في داخلها .

أمّا اذا كان القياس المنطقي مجرد وجه من أوجه الاستدلال العديدة بتعدد أحوال المستدلين بعدا وقربا من المطلوب ، فان صورته لا يماري الامام ابن تيمية في صحتهـا من جهـة كون هذه الصـورة تعبر عن لزوم النتيجـة عن ملزومهـا ((فصورة القياس لا يتكلم على صحتها . فان ذلك ظاهر . سواء في ذلك الاقتراني المؤلف من الحمليـات الذي هو قياس التداخل ، والاستثنائي المؤلف من الشرطيـات المنفصلـة الذي هو التلازم والتقسيـم)) (1)

وهذا كله مبني في نظر شيخ الاسلام على أصـول فطرية بها يعرف كل انسان ان من الممتنع أن يقـوم دليل صحيح على مدعي باطل وان من الواجب أن يكـون لازم الدليل الصحيح الذي هو المطلوب ، حقاً مهما تنوعت صور الاستدلال ، وأياً كان عدد مقدماتـه وهيأة ترتيبهـا (2) فيكون الأساس الفطري المشترك بين صـور الاستدلال ، ذريعة لنقـل مادة الاستدلال من صورة الى أخرى . بل أن قابلية النقـل هذه لا يمكن فهمها وتبريرهـا بدون أصل واحد ترتد اليه هذه الصور ، وأن تحقـق الملـزوم الذي هو الدليل يلزم منه تحقيق اللازم الذي هو المطلوب . ((ولهـذا كان الدليل الذي يصور بصورة القياس الاقتراني يصور أيضا بصورة الاستثنائي ويصـور بصـور أخرى غير ما ذكـروه من الألفـاظ وترتيبهـا)) (3)

وبمقتضى هذا يكون القياس الشرطي المتصل هو الصورة الصريحة للزوم ، ويكون القياس الشرطي المنفصـل هو الآخـر مبنيـا على فكرة اللزوم . ((يلزم من وجـود أحد الضدين عدم الآخـر)) (4) كما أن القياس الاقتراني يمكن تصويره بصورة القياس الشرطـي المتصـل .

فاذا ثبت أن فكرة اللزوم أساس لجميع صور الاستدلال ، وكانت هذه الصـور جميعهـا منتجـة متى احترمت فيهـا قواعـد الانتاج ، فانه لا يلزم من انتفـاء العلم

1) ابن تيمية: كتاب الرد . . . ص 293 .
2) المصدر السابق ص 294 .
3) المصدر السابق ص 294 .
4) المصدر السابق ص 295 .

بهذه القواعد انتفاء القدرة على الاستدلال ، بعد ما ثبت أن أصول الاستدلال فطرية يعتمد عليها الانسان بصورة عفوية عندما يعود الى سجيته ، فيكون السبيل أهدى والمطلوب أدنى ، وهذا فيما يبدو لنا هو الذي جعل ابن تيمية يرى أن العقل اذا ما عدل عن هذا السبيل الفطري ، وجد مشقة في الوصول الى مطلوبه اذا ما استعمل الطرق الملتوية ، وسلك المسالك الوعرة التي يتكلفها المشاؤون ويعدونها مسالك ضرورية للاستدلال ، ومن رأيه أيضا ان أقرب المسالك الى المسلك الفطري انما هو الشكل الأول الذي هو في الحقيقة أكثر استعمالا وأيسر سلوكا ، بدليل رد الشكلين الثاني والثالث اليه ، لاثبات مشروعيتهما وتبرير الثقة فيهما ، فيكون في ذلك اقرار بأن هذه المشروعية انما هي مستمدة من الصورة المرجعية التي تكمن مشروعيتهما في فطرتيهما . اذ إن ... الفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم . والناس بفطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة : التداخل والتلازم والتقسيم كما يتكلمون بالحساب ونحوه (1)

وبهذا يكون ابن تيمية قد أكد على كفاية الفطرة لقيادة العقل الى مطالبه دون أن يفتقر في ذلك لا الى العلم بأشكال القياس لاستعمال ما منها يناسب مطالبه ، ولا الى العمل بقواعد انتاجها لترك غير المنتج من ضروبها .

وقد يخطر بالبال أن هذا الموقف يمكن أن يقفه كل من تصدى للمنطق المشائي بالنقد . الا أن الذي يبدو لنا أنه لا مناص منه لمثل ابن تيمية هو أن يلتزم مثل هذا الموقف وهو الذي يفصل بين مستويين في العقل : مستوى الفطرة ومستوى الحيد عن الفطرة ، ويعتبر القريحة أساسا كاملا وكافيا للنشاط العقلي السليم . وهو اذ يقلل من شأن العمليات النظرية المعقدة التي يعظم المشاؤون أمرها ويعدونها عمليات ضرورية في العلم والعمل بهما ، نجده يلتقي في ذلك بالتجريبيين الذين يعتبرون هم الآخرون العقل مهيأ من أصله لادراك دلالة الاقترانات والانفصالات بين الأشياء ، وبالتالي لا يتوقف علمه بذلك على العلم بالقياس وقواعده . يقول (جون لوك) (1632ـ1704م) : ((كان فضل الله على الناس كبيرا ، فلقد منحهم عقلا قادرا على التفكير دون أن يبتدئ الحاجة الى تعلم صور الأقيسة ، وليس بقواعد القياس يتعلم العقل البشري الاستدلال . بل أوتي له ملكة طبيعية يدرك بها تطابق أفكاره أو تنافرها ،

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد ... ص 297 .

ويستدل بمقتضاهما بدون تلك التكرارات المركبة)) [1] . ومن الضروري أن لا نفهم من هذا الكلام أكثر من أن في الانسان قدرة فطرية على ادراك العلاقات الموجودة بين الأشياء . اذ لا يلزم من فطرية الاستعداد فطرية المعارف الحاصلة به في التجربة الحسية لكن الذي يهمنا من كلام (لوك) هو أنه يرى أن الاستدلال لا يتوقف حصوله لدى الانسان في وضعه العادي على العلم والعمل بقواعد القياس كما هي معروضة في كتب المنطق الصناعي . وهو رأي ارتآه أيضا (جون ستيوارت مل) (1806_1873م) أحد أساطين المذهب التجريبي من خلال محاولته لرد المنطق الصوري الى التجربة عندما يقول : ((ان قيمة الصورة القياسية وقواعد تطبيقها الصحيح لا تتمثل في كون هذه الصورة وهذه القواعد هي الصورة والقواعد التي تتقيد بها استدلالاتنا بالضرورة أو حتى في العادة بل في كونها تقدم لنا طريقة التعبير التي يمكن لهذه الاستدلالات أن تعرض بها اثناء والتي هي صالحة لأن تكشف عن عدم اللزوم ان كانت الاستدلالات غير منتجة)) [2] ويكفينا من هذا الكلام أن صاحبه ينفي أن تكون صورة القياس ضرورية للتفكير في استدلالاته و يلزم من هذا أن من عادة الانسان أن يعتمد في استدلالاته على استعداده الفطري للربط بين الأحكام ، وبهذا ينكشف لنا جانب آخر من الجوانب التي يلتقي فيها شيخ الاسلام مع التجريبيين في نقدهم للمنطق المشائي .

لكن اذا كان شيخ الاسلام قد بين حتى الآن عدم ضرورة الحاجة الى صور القياس وقواعده لأن في القريحة غناء عن كل ذلك ، فانه مع ذلك لا ينكر أن يكون القياس وسيلة لبيان لزوم النتيجة عن المقدمتين من حيث هو صورة من صور الدليل ، فتكون صورة وضع المعارف بحيث يكون بعضها لازما عن بعض أمرا صحيحا لا جدال فيه . الا أنه ينكر أن يكون القياس المنطقي وسيلة الى تحصيل المعرفة أيا كانت هذه المعرفة قائلا ((ليس شيء من العلم متوقفا على هذا القياس)) [3] ولا شك أن مثل هذا القول مبني على رد دعوى مفادها أن وظيفة القياس هي تحصيل المعرفة . [4] وهي دعوى ما انفك المناطقة يرددونها الى عهد متأخر ويلزمون بذلك كل من قصد الى البحث في مناهج المعرفة بأن ينظروا في مشروعية مثل هذا الرأي في وظيفة القياس . ويبدو أن جميع المتصدين لذلك

---

1) J.LOCKE: Essai, sur l'entendement humain .P.430

2) J.S.MILL: Système de logique .T.1.P.223

3) ابن تيمية : كتاب الرد ... ص 209 .

4) راجع الباب 2 الفصل 2 .

من بعد ابن تيمية لم يخرجوا عن النطاق الذي حدد به المسألة ، وإن اختلفت الدواعي الى ذلك ، فجون ستوارت مل تساءل هو الآخر على غرار ما فعل شيخ الاسلام : ((عما اذا كانت الطريقة القياسية أي الاستدلال من العام الى الخاص ، طريقة للاستنباط أم لا ، أي تدرجا من المعلوم الى المجهول ووسيلة الى الوصول الى المعرفة شيئ مالا نعرفه من قبل ؟)) (1) وبعد النظر في طبيعة القياس وفي وظيفته تبين له أن الهدف الذي يقصده المنطق الصوري والذي تبلغه بالتزام تعاليمه ليس هو الحقيقة بل تماسك الافكار)) (2) .

ان الذي نقصد اليه من هذه المقارنة هو بيان أن موقف شيخ الاسلام من القياس انما هو نابع من نظريته في المعرفة التي هي أقرب الى نظرية التجريبيين منها الى نظرية أخرى في المعرفة ، ولا يبدو لنا أن هناك مبررا آخر لتشابه الموقف من قيمة القياس لدى كل من ابن تيمية وجون ستوارت مل سوى تقاربهما ان لم نقل اتفاقهما في الأساس التجريبي الذي يقيمان عليه نظريتهما في المعرفة ، وبالتالي تكون صورة القياس على الرغم من عدم ضرورتها صورة صحيحة . لكن صحة صورته لا تكون فعالة الا عندما تنصب فيها مادة يقينية يجب تحصيلها قبل وضعها في الصورة المنطقية الصحيحة . (3)

ومعنى هذا أنه يتعين نقل النقاش مع المشائين الى مواد القياس اليقينية التي ((قد حصروها في الأصناف المعروفة عنهم)) (4) وهي القضايا الحسية والوجدانية والتجريبية والحدسية والأولية بحسب تعبير شيخ الاسلام منها ولو أن شيخ الاسلام يذكر أن ((البرهان قياس مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني . واليقينيات اما الأوليات وما جمع معها وأما التجريبيات وأما المتواترات واما المحسوسات)) (5) كما أن عمر بن سهلان الساوي (المتوفي حوالي 450هـ) يعم باليقينيات : ((الأوليات

1) J.S.MILL: Système de logique.T.1.P.204

2) IBID:P.235

3) ابن تيمية : كتاب الرد 298

4) ابن تيمية : كتاب الرد ... ص300 .

5) ابن سينا : النجاة ص66 .

والمشاهدات الباطنة والظاهرة اذا لم يكن سبب مغلطا للحس من ضعف فيه أو معنى في المحس من صغر أو حركة أو بعد أو قرب مفرط أو كثافة المتوسط وغير ذلك ، وكذلك التجريبيات اذا أستجمعت الشرائط التي ذكرناها وكذلك المتواترات والقياسات الفطرية القياس والوهميات الصادقة)) (1) .

وعلى الرغم من أختلاف العبارة في حصر اليقينيات فان الذي يهمنا هو رأي ابن تيمية في أصنافها كما يذكرها في رده على المنطقيين المشائين ، ولعل من اللائق أن نذكر بأن منطلق هذا الرأي انما هو مقتضى مبدأين ثابتين في منطق المشائين هما : مبدأ البرهان الذي يعتبره الشيخ الرئيس ((مقدمة غير ذات وسط على الاطلاق . أي ليس من شأنها أن يتعلق بيان نسبة محمولها الى موضوعها ، كانت ايجابا أو سلبا ، بحد أوسط ، فتكون مقدمة أخرى أقدم منها وقبلها)) (2) ومبدأ كلية أحدى المقدمتين في القياس . اذ ((لا قياس عن سالبتين ولا من جزئيتين)) (3) وهو ما عبر عنه الامام ابن تيمية بأنه ((لا ريب عندهم انه لابد في كل قياس من قضية كلية)) (4) . وفقا لما سبق للمعلم الاول أن ضبطه بقوله : ((لابد في كل قياس من مقدمة كلية)) (5) : اذن فالامر يؤول في تحصيل المطلوب بواسطة القياس المنطقي الى مراعاة هذين المبدأين . فاذا كان لا مجادلة في المبدأ الاول فان في عد القضايا الكلية من اليقينيات نظرا وتفصيلا بحسب ما يذهب اليه ابن تيمية .

ذلك أن القضايا الحسية هي في جوهرها قضايا جزئية اذ ((الحس لا يدرك أمرا كليا عاما أصلا)) (6) واذا أمكننا أن نقول : " أن النار تحرق " فاننا نعتمد في ذلك على التجربة والعادة فقط معتقدين أن ما جرى وحدث سيجرى ويحدث لتشابه شروط الجريان والحدوث ، فيكون قولنا " : كل نار محرقة "

---

1) الساوي: البصائر النصيرية . ص293 .

2) ابن سينا الشفاء ـ المنطق ـ البرهان ـ ص110 .

3) ابن سينا : الشفاء ـ المنطق ـ القياس ـ ص108 .

4) ابن تيمية: كتاب الرد . . . ص299 .

5) ARISTOTE: Premiers analytiques. 1.24.20/25. VRIN. Paris

6) ابن تيمية: كتاب الرد . . . ص300 .

تعبيرا عن معنى متعقول لاينالهالحس، وهوأمريؤكده ابن سينا عندما يقول : «الفكر/العقلي ينال الكليات متجردة ، والحس والخيال والذكر تنال الجزئيات فان الحس لاينال الانسان المقول على كثيرين)) (1) ويلزم من هذا أن القضايا الحسية اذا كانت يقينية بذاتها ، لأن ادراك مضمونها لايحتاج الى واسطة، فان كليتها ليست يقينية بل احصائية ظنية ، ومجرد الحاق للوقائع المتوقعة بالوقائع الجارية والماضية لأمر جامع بينهما على غرار مايحصل في قياس التمثيل وفي الاستقراء .

كما أن القضايا الوجدانية التي تعبر عن المشاعر الباطنية الجسمية والنفسية هي قضايا مضمونها ذاتي وشخصي لايشترك في ادراكه اثنان على الرغم من أن هذا الادراك عملية نفسية مباشرة لاواسطة اليها . لكن هذا لايمنعنا من أن نعرفبالواسطة أحوال غيرنا من الناس مما يمكننا معه أن نكون أحكاما كلية ، الا أن كلية الأحكام الوجدانية هي كلية احصائية ظنية هي الأخرى لايعلمها الانسان علما ضروريا ((وانما يعلم الانسان حال غيره والقضية الكلية بقياس التمثيل)) (2) الذي ينعقد بالمقارنة بين أمرين جزئيين ، والحكم بتماثلهما في صفة لتماثلهما في صفة أو صفات أخرى .

وأما القضايا التجريبية ، وهي التي يحكم فيها لشيء بشيء لتكرار اقترانهما في التجربة الادراكية (3) فهي كما يقول ابن تيمية: ((كلها جزئية ، فان التجربة انما تقع على أمور معينة)) (4) واذا كنا نستطيع أن نصدر حكما عاما يعبر عن اقتران الشيئين على الدوام ، فذلك ليس سوى نتيجة استقراء ناقص ، الكلية فيه كلية غير يقينية بل افتراضية على سبيل التغليب ، اذ هو مجرد تعبير عن معنى في النفس لدى المستقري يمثل حقيقة عامة أئتلفت من تطابق وقائع جزئية عينية حصلت في التجربة الادراكية . وبهذا يكون انكار ابن تيمية لكلية القضية التجريبية المحصلة بالاستقراء الناقص ، تعبيرا عن النزعة التجريبية الحسية لديه مثلما يعبر عنها لدى أحد زعماء هذه النزعة قوله : ((الحقيقة العامة ليست سوى مجمع من الحقائق الجزئية وتعبير شامل به نثبت أو ننفي عددا غير محدود من الوقائع)) (5) .

1) ابن سينا: النجاة ص 65 .
2) ابن تيمية: كتاب الرد ... ص 301 .
3) ابن سينا: النجاة ص 81 والساوي: البصائر النصيرية ص 283 .
4) ابن تيمية: كتاب الرد ... ص 302
5) J.S.MILL: Système de logique. T.1.P.206

وكذلك الأمر بالنسبة الى القضايا الحدسية التي هي كما يقول الساوي ((القضايا المصدق بها بواسطة الحس وحدس قوي يذعن الذهن بحكمه ويزول معه الشك . والحدس هو سرعة انتقال الذهن من معلوم الى مجهول))[1] فهو فعل معرفي بحت ((كاختلاف اشكال القمر عند اختلاف مقابلته للشمس وهو في الحقيقة تجربة علمية بلا عمل فالمستفاد به أيضا أمور معينة جزئية لاتصير عامة الا بواسطة قياس التمثيل))[2] الذي ينتقل فيه الفكر من ثبوت صفة لشيء الى اثبات مثل هذه الصفة [3] لشيء آخر بناء على صفة جامعة مشتركة بينهما بحيث كلما وجدت الصفة الجامعة وجدت معها الصفة الأخرى . فهذه كلية استقرائية ناقصة ظنية لاتفيد اليقين مهما تعددت الوقائع الجزئية المتماثلة وهو أمر يذهب اليه أيضا (جون ستوارت مل) عندما يقول : ((اذا كان من الجائز أن نستنبط من الصفات الشيئية بها استنباط الناس الذين ماتوا أنه يشبههم أيضا في كونه فانيا فان هذه مسألة استقراء))[4]

ويخلص شيخ الاسلام بناء على هذه الاعتبارات الى أن القضايا الحسية والوجدانية والتجريبية والحدسية ، ان كانت جميعها يقينية لاتحتاج في ثبوتها الى واسطة من حيث هي موضوعات ادراكية ، فان كليتها كلية اعتبارية غير يقينية ، وبالتالي لاتصلح أن تكون مادة لمقدمات القياس البرهاني بحسب اشتراط المشائين لكلية احدى المقدمتين في كل قياس .

اذن فعلم يبق الا القضايا الأولية التي ((هي قضايا ومقدمات تحدث في الانسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها الا ذواتها))[5] مثل قضايا علم الحساب ، فان مضامينها كلها أمور يفرضها مبدأ الانسان في ذهنه ويقدرها ((مثل الواحد والاثنين والمستقيم والمنحني والمثلث والمربع والواجب والممكن والممتنع ونحو ذلك مما يفرضه ويقدره))[6] فهذه معاني مجردة

---

1) الساوي : البصائر النصيرية ص285 .
2) ابن تيمية : نقض المنطق ، مطبعة السنة المحمدية القاهرة 1951 . ص202 .
3) ابن تيمية : كتاب الرد ص ، ص 209
4) J.S.MILL: Système de logique. T. I. P.229
5) ابن سينا : النجاة ص64 .
6) ابن تيمية : نقض المنطق ص203 .

كليـــة ((يظن الانسـان أنه دائمـا كان عالمـا بها بها))[1] فهي بديهيـة مثـــل كون الكل أعظـم من الجزء وكون الواحد نصـف الاثنين وكون الاشيـاء المساويـــة لشيء واحـد هي متساويـة في أنفسهـا .[2] انها أمور يصـدق بها العقل مـــن تلقـاء نفســه وليس في مقدوره عند سلامتـه أن يرد هـا . الا أنها تبقى على الرغـم من ذلك أمورا موجودة في الذهن فقـط ، لا يمكن أن تدرك أفرادهـا الموجودة في الخارج الا بواسطة الحس، ويرى شيخ الاسـلام أنه :((اذا رجع الانسـان الى نفسـه ، وجد ذلك وانه لا يعقل مستغنيـا عن الحس الباطن لكليـات مقدرة في نفسـه))[3] ، ويلزم مـن هـذا حسب رأيـه أن ((العلوم الاوليـة البديهيـة العقليـة المحضة ليست الا في المقدرات الذهنيـة كالعدد والمقدار لا في الامور الخارجية الموجودة))[4].

وبهذا يكون شيخ الاسلام قد وصل الى النتيجة التي قصد اليها ، وهي أن القياس البرهاني بحسب الشـروط التي وضعها المشاؤون لا يمكن أن يأتلف الا من القضـايـا الاوليـة البديهـية ، الا أنها عندئذ ((لا تستعمل في شيء من الامور الموجودة العينية وانما تستعمل في مقدرات ذهنيـة . فاذن لا يمكنهم معرفة الامور الموجودة المعينـة بالقيـاس البرهاني))[5] وهذا موقف فيما يبدو لنا منسجم مع حقيقية المواقف الـتي رأيناهـا لشيخ الاسـلام من الآراء المنطقيـة المشائيـة ، ومع النزعة التجريبيـة التي تنكر أن تكون الكليـة في الاشيـاء العينيـة والتي يذهب زعيمهـا (جون لوك) مذهبا شبيهـا بمذهب ابن تيميـة في الحقائق الكليـة عندما يقول : ((أن القضـايـا العامـة التي يمكننـا أن نعرف يقينا أنهـا صادقـة أو كاذبة ، لا تتعلق بالوجـود))[6]

اذن فقد ثبت حسب رأي ابن تيميـة أن القضـية الكليـة التي هي أساس كل قياس اقترانـي لا يمكن أن تعبر عن الموجودات العينيـة ، وبالتالي لا يمكن أن يكـــون القياس الاقتراني وسيلة الى معرفـة هذه الموجودات الجزئية . بل يذهب شيـــخ الاسلام الى أبعد من ذلك ويلفت النظر الى أن القضية الكليـة ليست مصدرا للمعرفـة بل هي نتيجـة للمعرفة، اذ هي لا تنعقد الا بعد العلم بالقضايا الجزئية وصياغـــة مجموعهـا في عبارة شاملـة . على أساس أن المصدر الاول للعلم بالموجودات الخارجية

---

1) ابن سينا: النجاة ص 65 .
2) ابن تيمية: كتاب الرد ص 202 .
3) ابن تيمية: نقض المنطق ص 203 .
4) ابن تيمية: كتاب الرد ص 203 .
5) ابن تيمية: كتاب الرد ص 203 .
6) J. LOCKE: Essai sur l'entendement humain Liv. 4. CHAP. 9.

انما هو الحواس والتجربة الادراكية الحسية ، وهذا مبدأ تجريبي أصيل كما هو معروف يرد اليه التجريبيون جميع معارف النفس التي عندما تساءل (جون لوك) عن مصدرها قال : ((أجيب على ذلك بكلمة واحدة وأقول أنها : من التجربة هذا هو أساس جميع معارفنا ومنه تستمد أصلها الاول)) (1) . وفي ضوء هذا المبدأ التجريبي يمكننا أن نستشف مرة أخرى ملامح تجريبية لدى شيخ الاسلام عندما نجده يقول وهو بصدد الحديث عن القضايا الكلية : ((ولا يعلم وجود أعيانها وعدم وجود أعيانها الا عاحساس باطن أوظاهر)) (2) .

وهذا الأمر ينطبق في رأي شيخ الاسلام حتى على القضايا التي لاجد لها في كليتها وهي القضايا البديهية . اذ ((لابد أن تنتهي الى أن تعلم بغير قياس والالزم الدور والتسلسل)) (3) . ذلك أن البديهية مادامت قضية لاتمكن برهنتها فان الذهن يقرها بدون أن يتوقف في ذلك على قياس برهاني ، والا كانت الكلية متوقفة على القياس والقياس متوقفا على الكلية ما أو كانت الكلية متوقفة على كلية أخرى وهذه على كلية أخرى الى مالانهاية له . والأمران محالان . ويلزم من هذا أنه لابد للمشائيين من قضية كلية معلومة بغير قياس. (4)

لكن علم الفطرة بالمفردات المعينة التي تتألف منها القضية الكلية البديهية أقوى من علمها بهذه القضية الكلية التي تعبر عن معنى لا وجود له الا في الذهن. أي أن ادراك الأشياء أسبق في الذهن من ادراك المعاني العامة ، وكما يقول شيخ الاسلام ((فان العلم بأن " هذا الواحد نصف هذين الاثنين " أقدم في الفطرة من العلم بان " كل واحد نصف كل اثنين")) (5) . ويترتب على هذا أن العلم بالمشاهدة والادراك الحسي أقوى وأظهر من العلم بالتصور والادراك النظري .

---

1) J. LOCKE: Essai sur l'entendement humain. Liv. 2. Chap. 1. § . 3

2) ابن تيمية . نقض المنطق ص203 .

3) ابن تيمية: كتاب الرد . . . ص316 .

4) المصدر السابق ص316 .

5) المصدر السابق ص316 .

ولا شك في أن معنى هذا أن المعرفة الحسية ليست أصلا للمعرفة النظرية فحسب بل هي أشد اعلاما منها، وهو رأي قريب مما عناه أحد ممثلي المذهب التجريبي بقوله : ((أن أشد المعاني يبقى دون أضعف الاحساسات)) ! (1)

واعتمادا على هذا يمكننا أن نلاحظ أن النزعة التجريبية لدى شيخ الاسلام قد دفعت به الى حد التلويح بالأصل التجريبي للبديهيات على غرار ما أكد ذلك (جون ستوارت مل) فيما بعد عندما راح يرد رأي (الدكتور هويول) الذي يعتقد أن ((القضايا التي لا يمكن تصور نفيها أو بعبارة أخرى ، التي لا يمكننا تصور كذبها ، يجب أن تكون أوضح وأقوى من القضايا الناجمة من التجربة)) (2) وبما أن قاعدتي التضاد والتناقض من القضايا البديهية ، فان شيخ الاسلام لم يتردد في أن يؤكد أن صورتهما الحسية أوقع في النفس من صورتهما الكلية وأن ((أي شيئين علم تضادهما فانه يعلم أنهما لا يجتمعان قبل استحضار قضية كلية بأن : كل ضدين لا يجتمعان)) وان ((ما من شيء معين الا ويعلم أنه لا يكون موجودا معدوما ، وانه لا يخلو عن الوجود والعدم ، قبل العلم بهذه القضية العامة)) (3) ولا يبدو لنا لأول وهلة ، أن هناك فرقا بين هذا القول والقول بان القضايا البديهية أيا كانت ناشئة في الذهن من التجربة ، ما دامت هاتان القضيتان الجزئيتان وأمثالهما سابقتين القضيتين الكليتين اللتين تمثلان ، قاعدتي التضاد والتناقض، وما دامت القضية الكلية تعبيرا جامعا للقضايا الجزئية ، ويكون رأي ابن تيمية هذا عند التثبت والتحليق شبيها برأي زعيم المذهب التجريبي الذي أنكر فطرية القضايا البديهية دون أن يكون مطابقا له ، لأن شيخ الإسلام لا ينكر فطرية القضايا البديهية ، بل انما ينكر توقف الاستدلال على استعمال القضايا البديهية في صورتها الكلية . اذ حصول هذه الكلية يستلزم بالضرورة حصول صورها الجزئية المتعينة من قبل حصول الكلية ، فتكون قاعدة التضاد مثلا في صورتها الحسية قاعدة فطرية وفي صورتها الكلية مجرد أطناب لا طائل وراءه ، بينما يؤكد (جون لوك))(أن هذه

1) HUM.E: Enquête sur l'entendement humain .P.53.Aubier 1947.

2) J.S.MILL: Système de logique.T.1.P.271

3) ابن تيمية : كتاب الرد : . . . ص316 .

القواعد هي بالفعل معارف وحقائق تدخل الى الذهن من نفس الطريق ومن نفس السلم اللذين تدخل منهما اليه عدة قضايا أخرى لم يجترئ أحد على اعتبارها فطرية](1).

وحتى لا نبتعد كثيرا عن النطاق المنطقي ينبغي لنا أن نهتم بحرص شيخ الاسلام على ملازمة موقف معرفي ، الامور الحسية فيه سابقة للامور النظرية ، والجزئية فيه أساس الكلية ، والفطرية محايثة للحسية ، والكلية عديمة الاثر في عملية المعرفة ، وفضلة يمكن الاستغناء عنها ، ومن الاكيد أن هذه السمات المذهبية الثابتة تقتضي من شيخ الاسلام للوصول الى غرضه أن يوسع نطاق مراعاتها التي متى كانت تامة ، تقوى بها رأيه وتدعمت حجته ، وهذا ماجعله يضفي على البديهيات طابعا حسيا نظريا في آن واحد مادام المطلوب عامة لا يحتاج الى القضية الكلية ، ومادام الناس انما يتعاملون في الواقع مع الموجودات المتعينة ويستدلون بالموجودات المتعينة على مثلها .

وعليه ، بعد ماثبت أن صورة القياس لاغبار عليها من حيث هي بيان للزوم معرفة من معارف أخرى ، وان مادته لاتكون يقينية الا متى كانت بديهية ، وان العلم بالوقائع الجزئية المتعينة سابق دائما للعلم بالمعاني الذهنية الناجمة عنها ، وان هذه المعاني الكلية لا وجود لها الا في الذهن ، فانه يتبين بهذا أن القياس لا يفيد علما بالموجودات الخارجية التي انما تعرف بالتجربة الادراكية الحسية . وتقتصر فائدته على العلم بالموجودات الذهنية بعد العلم بصورها الجزئية المتعينة في الخارج ((فلا يحصل بالقياس كثير فائدة))(2) كما يقول ابن تيمية .

ومما يؤكد قلة جدوى القياس المنطقي في نظر شيخ الاسلام مايذكره من كلام للنوبختي أورده هذا في كتابه ((الآراء والديانات)) ويشير به الى بعض الاعتراضات التي أوردها ((قوم من متكلمي أهل الاسلام على أوضاع المنطق))

---

1) J.LOCKE: Essai sur l'entendement humain. Liv1. Chap.1. § 12

2) ابن تيمية : كتاب لرد . . . ص 316 .

والتي يعتمد هنا ابن تيمية ويضيف اليها بعض التعليقات والشروح . [1] منها الاعتراض على ((قول صاحب المنطق : أن القياس لا ينبغي من مقدمة واحدة)) كما يذكر النوبختي [2] وكأنه بهذا القول يعني قول أرسطو: ((فانه من البين أن كل قياس انما يكون من مقدمتين لا أكثر)) [3] فمن رأي المعترضين الذين منهم شيخ الاسلام أنه يمكن الاستدلال على قضية بمقدمة واحدة . مثل الاستدلال على أن الانسان جوهر بأنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة ، فتكون قابلية الانسان للمتضادات في أزمان مختلفة كافية لاثبات جوهرية الانسان . فلا يكون اثبات المدلول متوقفا على اثبات أن " كل قابل المتضادات في أزمان مختلفة جوهر" . ذلك أن " كون الانسان جوهرا" هو أمر مخالف فيه ولذلك أحتاج الى دليل وكذلك كون "كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة جوهر" هو أمر مخالف فيه اذ لو ثبتت هذه القضية الكلية لكانت الجزئية " هذا الانسان جوهر" ثابتة بثبوتها (لأن الخاص داخل في العام فعلى أيهما دل استغنى عن الآخر) فاذا أثبتنا المطلوب الجزئي حصل الغرض فلا نحتاج في حاجة الى اثباته مع غيره في قضية عامة ، واذا أثبتنا هذه القضية العامة فاننا نكون قد أثبتنا المطلوب الجزئي ضمنيا ، فتكون احدى المقدمتين مغنية عن الاخرى فلا يكون الاستدلال في حاجة الى أكثر من مقدمة واحدة ، كالاستدلال بالاثر على المؤثر والمعمول على العلة وعلى الملزوم باللازم . [5]

واذا كان المشاؤون يصرون على أنه لابد من مقدمتين لاثبات المطلوب حتى لو لم تذكر احداهما باللفظ الصريح لاضمار المتخاطبين اياها وتسليمهما بها لظهورها والعلم بها ، فان شيخ الاسلام يذهب مذهب المعترضين الذين قال النوبختي على لسانهم : ((لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة)) [6] ويؤكد أنه لابد أن تكون احدى المقدمتين الكليتين أو كلتاهما غير بديهية . لأنهما متى كانتا بديهيتين كانت احداهما كافية ومغنية عن الأخرى في اثبات المطلوب كما استبان ذلك منذ حين ، فلا تكون المقدمتان البديهيتان مجتمعتين أو منفردتين في العقل أولى بالقبول من النتيجة ، ويلزم من هذا أن القضية الكلية تدل على المطلوب اما بالاستلزام واما بالتضمن ، فتكون القضية : ((كل حيوان جوهر))

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 337 .
2) ذكر القول ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين ص 337 .
3) منطق أرسطو التحليلات الأولى 1 ـ 25 ـ 30 ـ 35 .
4) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 337 .
5) المصدر السابق . . . ص 338 .
6) ذكر القول ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين ص 338 .

دالة على أن ((كل انسان جوهر)) لأنّ الجوهرية ملازمة لجميع أنواع الحيوان التي منها الانسان ، أو لأنّ الجوهرية المقولة على الجنس مقولة ضمنيا على أنواعه .

وأمام هذا الموقف فان الذهن لا يمكنه التفلت من ملاحظة أمرين ثابتين في تفكير شيخ الاسلام ، هما أن أصل العلم بالأحكام انما هو التلازم بين الموجودات وان العلم بالأحكام الجزئية أصل للعلم بالأحكام الكلية ، وهذان مبدآن يعتمدهما التجريبيون لاقامة نظريتهم في المعرفة ولنقد ما سواها من النظريات وبالتالي لنقد القياس المنطقي من حيث هو أداة للمعرفة في نظر أصحابه ، ومن الشائع أن أبرز من عبر عن هذا الموقف من التجريبيين انما هو (جون ستوارت مل) (1806 ـ 1873 م) الذي عرض رأي خصوم نظرية القياس المنطقي وسلم بقوة حجتهم عندما قال : ((انهم يستخلصون أن الاستدلال من العام الى الخاص لا يمكن أن يثبت شيئا اذ لا يمكن أن نستنبط من مبدأ عام وقائع جزئية أخرى غير التي يفترض المبدأ ذاته انها معروفة ، ويبدو لي أن هذا الحل لا اعتراض عليه)) (1) أنه يقر هذا الموقف كما أقره ابن تيمية من قبله (2) لأنه ينكر أن يكون هناك في الحقيقة ضرب من الاستدلال يمكن أن يسمى استنتاجا وتكون صورته الكاملة هي القياس . بل هو يؤكد أن : ((كل استنباط انما هو من الجزئي الى الجزئي وان القضايا العامة مجرد سجلات للاستنباطات التي حصلت ، وصيغ وجيزة لوضع صيغ أخرى)) (3) .

ولا شك في أن تقارب وجهتي نظر ابن تيمية و (مل) في قيمة القياس مرده الى أساس واحد يقيمان عليه نظريتهما في المعرفة ، هو التجربة الادراكية الحسية التي يتفق المفكران على اعتبارها مصدرا وحيدا للعلم بالموجودات العينية ، وعلى أنكار أن يكون في القياس علم بشيء من الموجودات العينية لم يسبق العلم به ولم يندرج في القضية الكلية التي يشترطها المشاؤون في الاستدلال بالقياس ، والتي لا يمكن أن تكون الا حصيلة استقراء للوقائع العينية ، فعندما يقول شيخ الاسلام :

---

1) J.S.MILL: Système de logique. T.1. P.205

2) أنظر الباب 2 الفصل 2

3) J.S.MILL: Système de logique. T.1. P.217

((وحاصل القياس ادراج خاص تحت عام . ومعلوم أن من علم العام فقد علم شموله لافراده)) (1) فانه يحق لنا من الناحية المنطقية أن نفهم من كلامه هذا أن العلم بالقضية الكلية يتضمن العلم بالقضية الجزئية وبالتالي يكون في استنتاج القضية الجزئية من القضية الكلية تحصيل حاصل ، واذا كان المراد في القياس الاستدلال بالمقدمتين اللتين يجب أن تكون احداهما كلية ، على النتيجة ، فان احتواء هذه القضية الكلية على النتيجة لتبرير كليتها ، يكون من قبيل المصادرة على المطلوب في احدى صورها ، وكذلك عندما يقول (جون ستوارت مل) : ((أن خصوم القياس يحتجون بما لا سبيل الى رده بأن القضية " سقراط فان " مفترضة في القضية العامة " " كل الناس فانون " وبأنه لا يمكننا أن نجزم بفناء جميع الناس الا بعد التأكد من فناء كل فرد من الناس)) (2) فانما يريد أن يؤكد أن كل قياس من حيث هو حجة تثبت نتيجة ، فانه ينطوي على مصادرة على المطلوب التي هي كما يعرفها : ((استعمال قضية لاثبات الشيء الذي يتوقف عليه اثباتها)) (3)

ولا يمكننا أن نعد تشابه الموقفين من القياس لدى كل من شيخ الاسلام و(مل) من قبيل المصادفة وتوارد الخواطر ونحن نعرف أن كليهما يصدر عن نظرية في المعرفة ترفض أن يكون للمعرفة مصدر آخر غير التجربة الادراكية ، وأن يكون لمبادىء العقل وجود مستقل عن التجربة ، وتجعل العلم بالموجودات العينية أصلا لتكوين المعاني الكلية التي لا وجود لها الا في الذهن .

وبهذا يتجلى أن دواعي نقد القياس عند ابن تيمية والتجريبيين مغايرة لدواعي نقده لدى قدماء الشكاك اليونانيين الذين يجعلون من القياس مجرد دور موجب للشك . (4)

ولا شك في أنه لا يلزم من نقد ابن تيمية للقياس المنطقي انه يجرده من كل وظيفة ويعريه من كل فائدة ، بل هو في نظره على الرغم من أنه طريق طويلة الا أنها كما يقول : ((تنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكيت الجاحد)) (5) ، ولا ريب

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 339 .

2) J.S. MILL: Système de logique, T.1 P.205

3) IBID: T.2. P.400

4) SEXTUS: EMPIRICUS: Oeuvres choisies. Aubier. Paris. 1948. P.257

5) ابن تيمية : كتاب الرد . . . 329 .

في أنه لا يمكن تصور المعاندة والجحد الا في لزوم أمر عن أمر ، وليس في معرفة أمر من الأمور بواسطة الادراك الحسي ، لأن المدركات الحسية جلية بنفسها . أما الأمور النظرية فهي مايختلف فيه الناس بالقبول والرد بحسب مايتوفر لدى كل واحد منهم من الأدلة الرافعة للبس ، لأن ((الجلاء والخفاء من الأمور النسبية فقد ينتفع بالدليل الخفي والحد الخفي بعض الناس ، وكثير من الناس اذا ذكر له الواضح لم يعبأ به . وقد لا يسلمه حتى يذكر له دليل مستلزم بثبوته فانه يسلمه))[1] ومعنى هذا أن مايجده بعض الناس واضحا بينا بنفسه لا يتضح لبعضهم الآخر الا بترتيب المقدمات الكلية على الصورة التي يعتبرها المشاؤون ضرورية لجميع الناس الطالبين المعرفة .

ويمكننا أن نستخلص من كل ماسبق أن من رأي الامام ابن تيمية أن استعمال القياس المنطقي غير ضروري في الاستدلال ، اذ يمكن الاستدلال بالجزئي على الجزئي كما يحصل ذلك في التجربة اليومية ، دون الحاجة الى القضية الكلية التي هي أساس القياس عند المشائين . فاذا لم تكن ضرورية لم يكن هو بدوره ضروريا ، وهذا مايذهب اليه (جون ستوارت مل) الذي يرى ان : ((استعمال القياس ليس في الحقيقة سوى استعمال القضايا العامة في الاستدلال ، ويمكننا أن نستدل بدون استعمالها))[2]

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 328 .

2) J.S.MILL: Système de logique.T.1.P.225

الفصل الثاني

المعرفة والعلية

اننا اذا علمنا أن للحد الأوسط دورا أساسيا في منطق أرسطو [1] فان ناقداً للمنطق المشائي مثل شيخ الاسلام لايمكن أن يغرب عنه مثل هذا الأمر ، وذلك نظرا لأهميته في تأسيس هذا النقد ، وبالفعل فان أرسطو يقول : ((أن الوسط هو العلة)) [2] . وقد عبر الشيخ الرئيس عن هذه الفكرة بقوله: ((فيكون الحد الأوسط (. . .) علة لتصديقنا بالنتيجة وعلة لوجود النتيجة)) [3] وبما أن النتيجة انما تتألف من الحد الأصغر والحد الأكبر ، كان معنى ذلك أن الحد الأوسط هو الذي يعبر عن العلة في حمل الأكبر على الأصغر ، فتكون علة كون " زيد فانيا " مثلا هو كونه " انسانا " الذي هو الحد الأوسط .

وعند مايقول ابن تيمية : ((/ الوسط المذكور في هذه المواضع هو عند ابن سينا ومحققيهم هو الدليل وهو الحد الأوسط)) [4] فانه لا يمكن أن يكون قد عنى بقوله هذا شيئا آخر غير علية الحد الأوسط ، ما دام قد فهم من كلام ابن سينا أن ((المراد بالوسط الدليل الذي يعلل به الثبوت الذهني لا الخارجي)) [5] وهو يناقشه في مسألة التفريق بين الذاتي واللازم بغير وسط .

واذا كانت نظرية العلم اليقيني مستندة لدى المعلم الأول الى نظريته في القياس وكان حصول القياس مرهونا بوجود الحد الأوسط ، وبالعثور عليه ، وكان الحد الأوسط علة لوجود النتيجة ، علمنا مدى أهمية العلية في المنطق الأرسطي وكذلك في المنطق المشائي من جهة ما أن القياس البرهاني هو السبيل الوحيد الى اليقين . لقد قال أرسطو ((وقد يظن بنا انا نعرف كل واحد من الأمور على الاطلاق لا على طريق السوفسطائيين

1) TRICOT: logique formelle J.VRIN. Paris. 1966. P. 191

2) منطق أرسطو: التحليلات الثانية . المقالة الثانية ـ 90أ، 6 نشرة بدوي .

3) ابن سينا: النجاة ص66 .

4) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص89 .

5) المصدر السابق ص90 .

الذي هو بطريق العرض، متى ظن أنا قد تعرفنا العلة التي من أجلها الأمر وانها هي العلة ، وانه لا يمكن أن يكون الأمر على جهة أخرى ، ومن البين أن هذا هو معنى أن يعلم)) [1] ويمكننا في سياق تفكير ابن تيمية أن نفهم من هذا القول أن من عرف الحد الأوسط فقد عرف النتيجة ، وان السبيل الى المطلوب معرفة علته .

لكن طرق الحكم بصفة على موصوف مما يختلف فيه الناس بحسب المطلوب المتوخى وبحسب الوضوح والخفاء [2] اذ الحكم بثبوت المحمول للموضوع قد يحصل بواسطة حد ثالث كما هو الشأن عند استعمال قياس الشمول ، وقد يحصل بدون حاجة الى حد ثالث يكون واسطة لنقل الحمل منه الى غيره ، وذلك عندما يكون النقل هذا مباشرا من حد الى آخر كما هو الشأن في قياس التمثيل ، أو من صورة عامة الى صورة خاصة كما هو الشأن في قياس التعليل [3]. ومعنى هذا أن من المطالب ما يمكن التوصل اليه بطريقتين مغايرتين لطريقة القياس التي يريد لها المشاؤون أن تكون واحدة ووحيدة للوصول الى المطالب المجهولة ، ولا يمكن الاحتجاج في هذا المجال بامكان رد قياس التمثيل الى قياس الشمول كما يقر بذلك شيخ الاسلام ، لأن رد ذلك الى هذا ليس بأولى من رد هذا الى ذاك . وعندئذ لا يكون القياس الشمولي الطريق الوحيد الى تحصيل المطالب ما دامت معرفة المطلوب متوقفة أصالة على معرفة علته ، وما دامت علاقة العلية أساس العلم بالتصديقات فتكون علة الشيء دالة عليه كما يكون هو دالا عليها لاقترانهما وجودا وعدما ، من ذلك أن ((اثبات الخطم بالصانع والنبوات ليس موقوفا على شيء من الأقيسة)) [4]. كما يقول شيخ الاسلام لأن القياس مبني على تساوي الأفراد في المفهوم، ومفهوم الله مغاير لكل ما سواه ، وعلى مماثلة الفرع للأصل و((الله لا مثل له)) [5]. وليس يلزم من ذلك أن الله لا يمكن العلم بوجوده وبصفاته اذا كان هذا العلم متعذرا عن طريق القياس . بل يرى ابن تيمية أن ذلك ممكن عن طريق الآيات العينية الدالة على افتقارها الى الموجد ، وبالتالي

---

1) منطق الرسطو ، نشر قبدوي . التحليلات الثانية . 2 ARISTote seconds analytique 1.2
2) ابن تيمية : كتاب الرد . . ص322 .
3) الغزالي ، المستصفى ج . 2 ص272 .
4) ابن تيمية: كتاب الرد . . . ص356 .
5) المصدر السابق ص351 .

الى العلة ، فتكون الصنعة والمصنوع داليـن على الصانـع.

كما أن ((الناس يعلمون الامور الموجودة وصفاتها وأحوالها من غير قياس شمولي)) [1] ولا يمكن حصـول العلم بصفـات الاشيـاء العينية وبأحوالها الا في صورة أحكام وتصديقـات يحمل فيهـا محمول على موضـوع ، وصفة على موصـوف ، فاذا علمنا من الشارع مثـلا أن كل خمـر حرام وأحطنا علمـا بجميـع صفات الخمر التي تكون مفهـومهـا علمنـا بمقتضـى ذلك ماصدق الخمر ووجود جميع الصفات في كـل فرد من أفرادهـا ، وعلى هـذا فاننـا عندمـا نحكم بأن النبيـذ حرام لانحكم بمقتضـى علم جزئـي جديـد بل نحن نجسد د عامنـا بعموم الحكم الوارد مـن الشـارع بنـاء على تصورنـا التام لمسمى الخمرويكون من رأي الامام ابن تيميـــة ان من يلجـأ الى القياس الشمولـي انما يفعل ذلك لعدم تصوره الموصوف تصورا جامعا اذ " لوحصل له هذا التصـور الجامع لم يحتـج الى قياس)) [2] على أساس أن صفات الشـيء التي يتكون منها مفهومه هي صفات متضامنـة متلازمة بعضها يستدعي بعضها الآخـر لحصـول الموصـوف وتعينـه ، فيكـون بعضهـا علة في بعضها الآخـر فالاسكار مثـلا متى كان داخلا في مفهوم شيء من الاشياء أستوجب حرمة تناول هـذا الشيء . ومادام من المقـرر أن الحد الاوسط علة في حصول النتيجـة فان شيخ الاسلام يقرر ((أن القيـاس المفيـد للتصديـق يغني عنه التصـور التام للحد الاوسط)) [3]

ولا شك في أن هذا الموقف ينم عن رأي لدى شيخ الاسلام هو أنه لاوجود التصور الساذج العاري عن جميـع القيود الثبوتيـة والسالبية [4] خلافا لفخـر الديـن الرازي [5] بل المعنى في الذهن هو دائما حكم بصفـة على موصوف لعدم انفصـال الموجودات عن أوصافهـا في الواقـع ، وهذا رأي لم ينفرد به ابن تيمية بين المفكريـن فلقد ذهـب الى مثل هذا الرأي المنطقي الفرنسي (غوبلو) (1857-1935م) الذي يرفض واقعيـة المعاني غير المحددة وغير المتعينـة ويؤكد : ((أن للتصـور ليس سوى وجود بالقـوة وامكانيـة غير محددة من الاحكام)) [6] ويلزم من هذا في رأي

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص356 .
2) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص356 .
3) المصدر السابق ص356 .
4) المصدر السابق : ص357 .
5) فخر الدين الرازي : المحصل ص17 .
6) GOBLOT:traité de logique.P.87

شيخ الاسلام أن تصور شيء لايمكن أن يحصل في الذهن الا في صورة حكم يعبر عن اتصاف شيء بشيء ، أو عدم اتصافه به . ((فان من خطر بقلبه شيء من الاشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية لم يكن قد علم شيئا)) (1) .

واذا تعذر تصور شيء من دون استيفاء صفاته التي يتميز بها عما سواه كان في ذلك دليل على أن ما أصطلح على تسميته بالتصور الساذج هو في الحقيقة تصديق . الا أن هذا التصديق قد تتعطل بعض صوره لنقصان التصور ذاته . فالجهل بحرمة النبيذ لا يستوجب الجهل بأنه شراب موجود يشرب ويسكر له لون معين وطعم خاص ، لكنه بمجرد أن يعلم أن الاسكار موجب للحرمة ، علم بذلك أن النبيذ حرام بناء على أن بعض الصفات علة في بعضها الآخر وبالتالي دليل عليها . ((فالتصور التام مستلزم التصديق ، والتصور الناقص يحتاج معه الى دليل يثبت له [أي لأجله] حكم)) (2) .

وهذا كله يؤول الى أن تلازم الصفات ينبيء بأن بعضها علل لبعضها الآخر ما دام مستلزما له مثل استلزام الاسكار في النبيذ للحرمة . والطريق الى معرفة استلزام صفة لصفة أخرى هو الطريق الى تحصيل القضية الكلية الذي يقوم على الحاق الشيء بنظيره ، ويؤدي بالتالي الى تكوين المعنى الكلي على أساس أنه ((كلما تصور الانسان النظائر قويت معرفته بتلك الكلية)) (3) فلا سبيل الى تحصيل المعارف الا سبيل الحاق الشيء بمثله لاشتراكهما في صفة توجب المماثلة، وبناء على ما يعلمه الانسان من صفات الأمور المشاهدة ، فانه يلحق الغائب بالشاهد بسبب اشتراكهما في صفة يجعلونها كلية كلما وجدت استوجبت صفة أخرى . وهذا ما يفعله جميع الناس . اذ لولا الحاقهم الغائب بالشاهد لما حصل لهم علم كلي ، ولما أمكنهم أن يقولوا : " الخبز مشبع " و " الماء يروي " ونحو ذلك (4) ذلك أن ((من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف فاذا رأى الشيئين المتماثلين

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص357 .
2) المصدر السابق : ص358 .
3) المصدر السابق : ص368 .
4) المصدر السابق : ص369 .

علم أن هذا مثل هذا ، فجعل حكمهما واحد)) [1] فيكون قد استعمل قياس الطرد واذا رأى الشيئين المختلفين علم أن هذا مغاير لهذا فجعل حكم كل منهما مغاير لحكم الآخر . ويكون قد استعمل قياس العكس. [2]

ويرى شيخ الاسلام أن هذا هو الطريق التي سلكها الناس قبل ظهور المنطق اليوناني والتي يسلكونها بصورة عفوية عند جهلهم باصطلاحات هذا المنطق . فيكون الوقوف على العلة هو الميزان المرشد الى المعمول . من ذلك أنا اذا علمنا أن الشرع انما حرم الخمر لانها تفسد عمل العقل فيؤدي ذلك الى العداوة والبغضاء بين الناس ، والى زوال الحياء ، فاننا نعلم حرمة كل مادة وجدت فيها هذه الصفة التي هي علة التحريم . وتكون العلة التي يكشف عنها قياس الطرد وقياس العكس والتي تنشأ منها القضية الكلية التي موضوعها علة في قبول محمولها ، تكون العلة من حيث هي صفة مرشدا الى المعلول من حيث هو صفة ، وليس من الضروري ايراد هذا الميزان كما يقول ابن تيمية [3] على الصورة التي يريدها المشاؤون ويعدونها طريقا لا محيد للفكر عنها ، لأن الشريعة قد استعملت الاستدلال كما ورد في القرآن وكما مارسه الفقهاء على غير الصورة المشائية من دون أن يكون بين الصورتين اختلاف ((ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية (. . .) وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح بل على خلاف القياس الفاسد)) [4] . وما ذلك الا لأن مدار الاستدلال على معرفة العلة التي كان شيخ الاسلام الفقيه عارفا بمسالكها وبميادين تطبيق فيها لم تخطر ببال المنطقيين المشائين ، ومن دون أن يذهب الى حد أفكار الصحة الصورية في القياس المشائي وأنكار مشروعية استعماله في الاستدلال الا أنه يرفض أن يكون هذا القياس النمط الوحيد للوصول الى العلم بالمطلوب. بل ، وفي رأيه طريق اصطناعي بعيد كل البعد عن الطريق الفطري الذي يسلكه عامة الناس والذي يستمد منه القياس المشائي ذاته أساسه ، وهو

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص372 .
2) المصدر السابق . ص371 .
3) المصدر السابق : ص373 .
4) المصدر السابق : . . . 373 .

الطريق الواصل بين العلة والمعلول، والذي يقطعه الفكر ذهابا وأيابا من أحدهما الى الآخر لفهم الوقائع الماضية ومعرفة مجاهيل المستقبل ، وهو أمر يعانيه الانسان في حياته اليومية ويعانيه في كل زمان وفي كل مكان ، وعلى هذا يمكننا أن نقول مع (بلانشي) (1898ــ1975م) : ((ان التفكير باستعمال العلاقات العلية العلية بين الظواهر اللا متجانسة، ذو صلة وثيقة بالادراك النفسي للتجربة اليومية)) (1) .

ولا شك في أن طلب العلم باحكام الشريعة فيما جد من أفعال الناس قد اقتضى من الفقهاء الاجتهاد لمعرفة علل الأحكام الشرعية من أجل تعميم العلاقة بين العلل والأحكام ، فتكون العلة مقتضية للحكم ((وتكون نفس العلة موجبة لنفس المعلول)) وبالتالي لنفس الحكم .

والذي يهمنا من هذا هو أن للفقهاء ، ومن بينهم شيخ الاسلام طرقا لمعرفة العلة وبالتالي للوصول الى المطالب غير التي خص بها المشاؤون تحصيل العلوم . ولئن كانت هذه الطرق قدرا مشتركا بين جميع الفقهاء المجتهدين ، فان الذي يشد انتباهنا هو أن شيخ الاسلام يقابل بها طريقة المشائين الوصول الى المطالب ويرى أنه ((لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت الى طريقتهم ، بل المعتزلة والاشعرية والكرامية والشيعة وسائر طوائف النظار كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها)) (2) واذا كان ابن تيمية يشير في كلامه الى نفور علماء الكلام من استعمال المنطق المشائي في اثبات العقائد والى اجماع نظار المسلمين على ذلك فانه يمكننا أن نفهم منه أيضا أن الفقهاء كانوا أشد نفورا من استعمال هذا المنطق في استنباط الأحكام الشرعية المستجدة ، لأنه لا يفي بغرضهم الذي هو العلم بالأحكام الذي انما يحصل بالوقوف على شروطها وعللها التي تحددها الملاحظة وادراك المقاصد الشرعية .

ذلك ان للعلة الشرعية مسالك يتعين على المجتهد سلوكها اذ لم تكن العلة مستفادة من صريح النص أو من الايماء أو من التنبيه الى الأسباب . (3) وقد كان لزاما على النظار أن يثبتوا تعليل الأحكام الجديدة بالاستناد الى معرفة

1) R.BLANCHÉ:l'induction scientifique et les lois naturelles. P.108.P.U.F.Paris.1975

2) ابن تيمية كتاب الرد . . . ص337 .

3) الغزالي المستصفى . 2ص298 .

العلل في الأحكام الأصلية التي تحدد أصول تعامل الناس فيما بينهم . اذن فالمقصود بالعلة في هذا السياق انما هو العلة الشرعية التي تعني : ((ماشرع الحكم عنده تحصيلا للمصلحة ، وذلك مبني على أن الأحكام معللة بمصالح العباد .)) (1) التي يمكن اجمالها في جلب المنافع ودفع المفاسد ، ولما كان هذا المبني محل اتفاق بين جميع المجتهدين متقدميهم ومتأخريهم ، فانهم مجمعون أيضا على تعدية العلة بعد ثبوتها أو اثباتها . والذي يهمنا من كل هذا انما هو طريق اثبات الفقهاء للعلة ، التي متى تحددت دليلا على المطلوب الذي هو الحكم عند تعديتها . ويكون هذا بتخريج المناط بحسب تعبير علماء الأصول وهو: ((أن ينص على حكم في أمور قد يظن أنه يختص الحكم بها فيستدل على أن غيرها مثلها ، أما لانتفاء الفارق أو للاشتراك في الوصف الذي قام الدليل على أن الشارع علق الحكم به في الأصل)) (2) وعندئذ ينحصر الأمر في اقامة الدليل على أن الشارع قد علق حكم الأصل ، بوصف معين .

ويبدو لنا أن أهم هذه الطرق طريقان خصهما شيخ الاسلام بالذكر ، هما طريق ابداء الجامع وطريق الغاء الفارق (3) لأن القياس الفقهي الصحيح عنده نوعان . أحدهما : ((أن ينص على حكم لمعنى من المعاني ، ويكون ذلك المعنى موجودا في غيره ، فاذا قام دليل على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سوي بينهما)) (4) والآخر: ((أن يعلم أنه لافارق بين الفرع والأصل الا فارق غير مؤثر في الشرع)) (5) ويعرف الطريقان عند الأصوليين بطريق الدوران وطريق السبر والتقسيم .

ذلك أننا اذا لاحظنا أن الحكم يحدث كلما حدث وصف معين ويرتفع كلما ارتفع الوصف علمنا أن الوصف المعين علة في الحكم المعين ، فيكون الطرد والعكس أو حضور الحكم عند حضور الوصف وغيابه عند غيابه ، مسلكا لاثبات العلة ، فقد أثبت الفقهاء

1) محب الله بن عبد الشكور مسلم الثبوت على هامش المستصفى للغزالي ج 2 ، 260 .
2) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ج 19 ص 16 .
3) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 204 .
4) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ج 19 ، ص 286 .
5) المصدر السابق ج ص 284 .

((كون المسكر علة التحريم بدورانه مع التحريم وجودا وعدما في الخمر . فانه اذا صار مسكرا حرم . وان زال الاسكار عنه بأن صار خلا فانه لايحرم)) [1].

واذا كان هذا هو رأي الاغلبية من النظار ، فان الامام الغزالي يرى أن مسلك الدوران مسلك فاسد [2] لقيامه على ملاحظة اقتران حدوث حكم بحدوث وصف ، فيكون وجود الحكم عند وجود الوصف طردا محضا . والوجود عند الوجود لايدل على الاستقلال بالتأثير فضلا عن التأثير . بل أن مايبدو أنه علة لاطراده قد يكون مجرد ملازم للعلة يظهر ويختفي معها كالرائحة المخصوصة الملازمة للشدة التي هي علة تحريم الخمر كما يكون زوال الحكم عند زوال الوصف عكسا لا تأثير له لأن العكس ليس بشرط في العلل الشرعية فلا يمكن أن يكون الزوال عند الزوال دليلا على التأثير لأن مايبدو أنه علة لغياب الحكم بغيابه ، قد يكون هو الآخر مجرد ملازم للعلة كالرائحة في الخمر أو لكونه جزءا من أجزاء العلة أو شرطا من شروطها ، والحكم ينتفي بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها ، فاذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للتحكم)) [3] . ومن الواضح أن رأي حجة الاسلام هذا مبني على رأيه في معنى العلية لديه عامة . اذ من المقرر لديه ((أن الوجود عند الشيء لايدل على أنه موجود به)) [4] ويكون معنى العلة لديه : مابه يوجد الشيء ويوجب وجوده في الخارج لاغير . وهو المعنى الذي تأخذه لديه العلة الشرعية . ومما يؤكد هذا قوله: ((وعلى الجملة فنسلم ان ماثبت الحكم بثبوته فهو علة فكيف اذا أنضم اليه انه زال بزواله . اما ماثبت مع ثبوته وزوال مع زواله فلا يلزم كونه علة)) [5] .

لكن هذه الحجة التي يقدمها الامام الغزالي ضد صلاحية الدوران لان يكون مسلكا لاثبات العلة الشرعية قد ضعفها كل من الامامين المتعاصرين: سيف الدين الآمدي (551_631هـ) [6] وابن قدامة المقدسي [7] (541_620هـ) معبرين

---

1) الآمدي : الاحكام ج 3 ص430 .
2) الغزالي : المستصفى ج 2 ص307 .
3) المصدر السابق: ص308 .
4) الغزالي : تهافت الفلاسفة : نشرة سليمان دنيا . دار المعارف بمصر 1958 ص239 .
5) الغزالي المستصفى ج 2 ص308 .
6) الاحكام ج 3 ص431 .
7) روضة الناظر ص274 . دار الكتاب العربي . بيروت 1981 .

بذلك من رأي أغلبية الفقهاء المجتهدين ، في الطرد والعكس اللذين ان كان كل واحد منهما لا يؤثر منفردا ، فان ذلك لا يمنع تأثيرهما مجتمعين . فاذا لم يستقل الطرد أو العكس باثبات الحكم فانه لا يلزم من ذلك عدم استقلالهما بالتأثير مجتمعين .

ويبدو لنا أن سبب الخلاف هذا مرده الى خلاف مبدئي حول المعنى المقصود من العلة لدى النظار فالغزالي يقصد علاقة متصورة في الذهن ، بينما يقصد غيره علاقة تقدمها التجربة الحسية التي لا تعرض أمامنا سوى الاقتران والتساوق بين الحوادث ، وهو أمر يجد فيه جمهور الفقهاء علامة دالة على ادراك حكمة التشريع ، ومدعاة أكيدة الى أستنباط الأحكام فلا يكون جحده الا أنكارا لما في خلق الله وشرعه من الأسباب والحكم كما يقول شيخ الاسلام في احدى رسائله (1) التي يذكر فيها رده البعض الفضلاء على رأي في العلية شبيه برأي حجة الاسلام فيقول : ((قال بعض الفضلاء : تكلم قوم من الناس في أبطال الأسباب والقوى والطبائع ، فأضحكوا العقلاء على عقولهم . ثم أن هؤلاء يقولون لا ينبغي للانسان أن يقول أنه شبع بالخبز وروي بالماء بل يقول شبعت عنده ، ورويت عنده فان الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة لا بها ، وهذا خلاف الكتاب والسنة)) (2) ويمكننا أن نستخلص رأيا لشيخ الاسلام في صلاحية الدوران لأن يكون مسلكا لاثبات العلة الموجبة للحكم الشرعي، مفاده أن الاقتران بين الوصف والحكم مكاني للتلازم ، بين الدال والمدلول ، مما يغلب معه الظن بأن الدوران بين الوصف والحكم مقصود من الشارع ، وبأن في الدوران ما يكفي للدلالة على غرض الشارع الذي يكون قد نصب الوصف دليلا لتعليل الحكم به . واذا كان مطلق الدوران لا يكفي وحده للدلالة على علية الوصف كما يلاحظ سيف الدين الآمدي (3) فان جمهور الفقهاء يقيدون الدوران بقيود ثلاثة هي : ترتب حدوث الحكم على حدوث الوصف ترتبا عقليا

---

1) ابن تيمية : رسالة الارادة والأمر ، من مجموعة الرسائل الكبرى دار أحياء التراث العربي ج 1 ص 372 بيروت الطبعة الثانية 1972 .

2) المصدر السابق ص 372 .

3) الأحكام ج 3 ص 433 .

بحيث يستقيم في العقل الاتصال بينهما ، واستحالة الانفصال بينهما في العقل بحيث يمتنع في العقل عدم تعليل الحكم بالوصف والجزم بعدم وجود علة أخرى سوى الوصف المعين بحيث ينحصر التعليل في الوصف المعين الذي يستقل بالصلاحية لأن يكون علة مناسبة ، وعندئذ يؤول الأمر في نظر سيف الدين الآمدي (1) الى استعمال طريقة السبر والتقسيم، لأنه لاطريقة سواها يمكن أن تستبعد بها صلاحية أوصاف أخرى لأن تكون علة الحكم . فتكون طريقة كافية في التعليل في نظره ، وبالتالي مغنية عن طريقة الدوران كما يذهب الى ذلك الامام الغزالي ، أما شيخ الاسلام ابن تيمية فانه يعدهما ضربين من القياس الشرعي الصحيح على غرار أكثر المجتهدين .

وعلى هذا يكون السبر والتقسيم محل اتفاق بين جميع المجتهدين في كونه مسلكا لاثبات العلية ويسميه شيخ الاسلام الاستدلال بالغاء الفارق ، وقد عبر عنه الفقهاء بعبارات مختلفة ، لعل أليقها بالمقام العبارة التي جاء بها الامام الغزالي : ((وذلك بأن يقول هذا الحكم معلل ، ولا علة له الا كذا وكذا وقد بطل أحدهما فتعين الآخر)) (2) ومعنى هذا أن الباحث عن العلة يعمد الى تقسيم الصفات التي يفترض عليتها ويحصر العلة فيها ، ثم الى سبر صلاحيتها للتعليل واختبار استقلالها بالتأثير ، والغاء ما لا يصلح للتعليل ولا يستقل بالتأثير. (3) فيكون الوصف الباقي هو علة الحكم ، الا أن دلالة السبر والتقسيم على العلية مقيدة هي الأخرى بقيود ثلاثة عند المجتهدين : أولها أن يكون الحكم معللا بالاجماع والا لم يلزم من الغاء جميع الصفات ماعدا واحدة أن تكون الصفة الباقية علة اذ قد يكون الحكم تعبديا ، وثانيهما أن يكون السبر حاصرا لجميع الأوصاف التي يمكن التعليل بها ، بحيث يبذل الباحث قصارى جهده في أن لا يغفل عن وصف يصلح للتعليل ، وثالث القيود الغاء أحد القسمين اما باثبات بقاء الحكم بدون الوصف الملغى ، واما باثبات أن الوصف الملغى مما لايلتفت اليه الشارع في اثبات الأحكام (4)

---

1) المصدر السابق ص434 .
2) الغزالي : المستصفى : ج 2 ،ص295 .
3) الأسنوي : نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ج 3ص71 .
4) ابن قدامة المقدسي : روضة الناظر دار الكتاب العربي بيروت ، 1981 ،ص272 .

وبناء على هذا فاذا كانت أهم مسالك استنباط العلة لدى الفقهاء مسلكين هما الدوران والسبر والتقسيم ، فان الأمثلة المضروبة لذلك أغلبها مأخوذ من الوقائع غير الشرعية مما يدل على أن طريقة التعليل التي يستعملها الفقهاء هي الطريقة التي يستعملها عامة الناس الذين متى عرفوا علة الشيء لا يمكنهم أن يدفعوا عن أنفسهم الانتقال من وجود العلة الى وجود المعلول . لانهما متضايفان ، على أساس أن علاقة العلة بالمعلول تعد من مبادىء الاقتران بين المعاني وبالتالي من مبادىء ترابط المعاني وتداعيها كما أوضح ذلك التجريبيون وأكده أحد زعمائهم [1] فاذا كان من المتقرر لدى المنطقيين ان الحد الأوسط علة لوجود النتيجة كما سبق أن أشرنا الى ذلك، [2] فان من المقرر لدى شيخ الاسلام : ((ان القياس المفيد للتصديق يغني عنه التصور التام للحد الأوسط)) [3] اذ ما دام القياس المنطقي ضربا من اضرب الاستدلال وبما أن الاستدلال ، وبما أن الاستدلال هو الانتقال من الدال الى المدلول ، فان الانتقال من معرفة العلة الى معرفة المعلول ضرب من أضرب الاستدلال بل هو أقربها الى فطرة الانسان ((فانه قد يستدل بالمعلول على العلة كما يستدل بالعلة على المعلول ، ويستدل بأحد المعلولين على الآخر ، ويستدل بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر وبثبوت أحد المتلازمين على تحقق الآخر)) [4] فيكون هذا أكثر أضرب الاستدلال استعمالا في التجربة اليومية التي يختلف فيها مجرى الوقائع كما يتعامل معها الانسان عن النظام النظري الذي يصطنعه هذا الانسان باخراج نفسه عن سجيتها وعفويتها بتدخل من ارادته فيعبر عن الوقائع بأحكام يرتبها ترتيبا ملتويا غير طبيعي وينقلها بأحكام أخرى من ذاكرته لو كان هذا الترتيب وهذه الاضافة من الأحكام ضروريين في كل استدلال ، لكان من المتعذر على غير العارفين بصناعة المنطق أن يجرى في أذهانهم استدلال ما .

---

1) *HUME: enquête sur l'entendement humain. Aubier, 1947, p. 59*

2) ابن سينا: النجاة . ص66 .

3) ابن تيمية: كتاب الرد . . . ص356 .

4) ابن تيمية: كتاب الرد . . . ص399 .

ويبدو لنا أن في هذا ما يكفي لأن نتبين به لدى شيخ الاسلام البديل الذي يقدمه عن القياس المشائي ، وهو الاستدلال بالشيء على الشيء اذا كان وجود الأول علة في وجود الثاني ، كما هو الشأن في الأحكام الشرعية وعللها فاذا عرفنا الحكم أمكننا أن نعرف الوصف الذي سبب الحكم ، واذا عرفنا الوصف أمكننا أن نعرف الحكم المناسب له . فننتقل بذلك انتقالا مباشرا من أحد المتلازمين الى الآخر ، لعلاقة العلية الملاحظة بينهما . لأن ((كل ما كان مستلزما لغيره فانه يمكن أن يستدل به عليه)) (1) وهذا موقف منسجم كل الانسجام مع النزعة التجريبية التي تبينا معالمها لدى شيخ الاسلام من خلال المواقف النقدية التي وقفها حتى الآن من المنطق المشائي . وقد سبق لنا أن وجدناه يرد كل استدلال الى علاقة التلازم (2) بين الصفات . وهي علاقة يرد اليها التجريبيون منذ أ جميع معارفنا الأولية والمتولدة منها كما هو الشأن بالنسبة الى المعارف الحاصلة بالاستدلال ، وبما أن علاقة العلية ليست سوى صورة خاصة من علاقة التلازم كان جميع الوقائع الخارجية سواء أكان موضوعها أفعال الأشياء أو أفعال الناس ، انما تعرض في التجربة الادراكية متقارنة أو متساوقة بشكل منتظم ومطرد يهيء النفس لتوقع بعضها عند وقوع بعضها أو وجوده ، ولوصف الشيء بصفة معينة عند اتصافه بصفة معينة أي للاستدلال ببعض الوقائع على بعضها الآخر ، وهذا ما يذهب اليه جميع التجريبيين الذين يقول (هيوم) (1711 - 1776م) على لسانهم ((يبدو أن جميع الاستدلالات على الوقائع تقوم على علاقة العلة بالمعلول)) (3)

واذا كان الاستدلال القائم على علاقة العلة بالمعلول هو الطريق الطبيعي العفوي لتحصيل المعارف من معارف أخرى مستمدة من التجربة فان شيخ الاسلام يريد بتبنيه هذا الرأي أن يؤكد امكان الاستدلال بدون الاعتماد على وساطة القضية الكلية التي يشترطها المشاؤون فانه يمكن الحكم على جزئي بمثل الحكم الذي يثبت لجزئي آخر لاشتراكهما في العلة الموجبة للحكم ، فيكون مبحث

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص250 .
2) أنظر الفصل 3 من الباب 2 .
3) *HUME enquète sur l'entendement humain. P.71*

الحكم الاول ليس هواندراجه في نطاق حكم كلي متصور قبله ، بل ادراك علته التي سبق اقتران وجودها في التجربة الادراكية بوجود الحكم الذي هو اثرها الذي يوجد بوجودها ويزول بزوالها . لكنه لا يفوتنا أن نلاحظ هنا أن الاستغناء عن القضية الكلية في الاستدلال يعد سمة من سمات المذهب التجريبي الذي يقول زعيمه في مثل هذا المقام مشيرا الى مايعده هو خطأ يرتكب في قواعد القياس المنطقي وهو ((أنه لا يمكن لاستدلال منطقي أن يكون صحيحا ومنتجا اذا لم يتضمن قضية كلية واحدة على الاقل ، كما لو كنا لا نستطيع أن نستدل بالاشياء الجزئية وأن نعرف عنها شيئا في حين أننا في حقيقة الامر لا نجد موضوعا لجميع معارفنا الا الاشياء الجزئية)) (1) .

وبهذا يكون شيخ الاسلام في سياق نقده لمنطق المشائين قد سلك قبل التجريبيين الطريق الذي سلكه بعضهم من بعده في نفس السياق والذي صارت نسبته اليهم عنوانا لمذهبهم .

---

(1) J.LOCKE:essai sur l'entendement humain.Liv.IV.Chap.XVII.§8

الفصل الثالث

المنطق والفطرة

يتبين من مختلف المواقف النقدية التي وقفها شيخ الاسلام حتى الآن من بعض مسائل المنطق المشائي أنها تتجه جميعها الى أنكار أن تكون صور الاستدلال عامة وصور الاستنتاج خاصة ، منحصرة في الصور التي حددها المناؤون ، وخاصة الى أنكار أن يكون المطلوب الذي يمكن استنباطه من معرفة سابقة انما يمكن التوصل اليه بعدد معين من القضايا لا يزيد ولا يقل عن اثنتين يجب أن تكون احداهما كلية ، وبعلاقة معينة تربط حدود القضيتين مثنى مثنى هي علاقة التداخل والاندراج ،وبالتالي يكون من رأي الامام ابن تيمية أن طرق الاستدلال على المطلوب أوسع من النطاق الذي حصرها فيه المشاؤون وان منها ما هو أبسط وأخصر وأقوم وأقل عناء ، يسلكه الانسان بعفويته وقواه العقلية الطبيعية من غير تعليم معلم ولا ارشاد مرشد ، الا أن هذا الرأي لم يبتدعه شيخ الاسلام ابتداعا ، لأن المشكلة التي تولد عنها هذا الرأي قد شغلت بال المفكرين من قبل ابن تيمية ، ومؤداها التساؤل عن أصول الاستدلال هل هي فطرية أو مكتسبة ؟ وعن صورته هل هي وحيدة أو متعددة ؟ وعن غايته هل الغرض منه تحصيل المعرفة أو بيان قيمتها فقط ؟

اننا نعتقد أن فيما سبق من مسائل هذا البحث ما يكفي لأن تتألف منه اجابة ابن تيمية على التساؤلين الأخيرين لذلك يتعين علينا أن نهتم الآن بالجانب الأول من المشكلة .وهو جانب قد ثار حوله جدال يبدو لنا ، وان اقتصر نطاقه على بعض المفكرين ، أن جذوره قد امتدت فيما بعد الى حدود نظرية المعرفة والمواقف المذهبية فيها ، ويبدو لنا أنه قد بدأ منذ اللقاء بين الثقافتين العربية واليونانية ، والاطلاع على التراث الفلسفي اليوناني عامة ، والمنطق الأرسطي خاصة (1) وتسرب طريقة الاستدلال الأرسطية الى المجادلات في أصول العقائد وأصول الفقه (2)

1) أوليري : مسالك الثقافة الاغريقية الى العرب ص 265 .

2) I.MADKOUR: L'organon D'Aristote dans le monde arabe.P.256

الى درجة أن الامام الغزالي يعد المنطق ((مقدمة العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا)) (1) . وهذا أمر لم يوافقه عليه كثير من النظار المسلمين ، ولا سيما ابن تيمية الذي يحمله مسؤولية اقحام المنطق اليوناني في علم أصول الفقه (2) الذي انما نشأ في أحضان الاطوار الأولى الأصلية من أطوار التشريع الاسلامي ، حيث استعمل الاستدلال على الأحكام الشرعية غير المنصوص عليها بالطريقة الطبيعية التي فطر عليها جميع الناس .

ولعل من أشهر مايصور التقابل بين النزعة الطبيعية والنزعة الصناعية في الاستدلال ، المناظرة التي يرويها أبو حيان التوحيدي (كان حيا قبل 380هـ) والتي تكون قد وقعت بين متى بن يونس (المتوفي في 328هـ) القنائي على لسان أصحاب النزعة الصناعية ، وأبي سعيد السيرافي (284ـ368هـ) على لسان أصحاب النزعة الطبيعية الذين لا يرون في اصطلاحات أصحاب الصناعة الا تهويلا و تعقيدا لأمور بسيطة هي مبادئ زودت الطبيعة بها الانسان ، اذ كما يقول السيرافي :: ((من جاد عقله وحسن تمييزه ولطف نظره وثقب رأيه وأنارت نفسه استغنى عن هذا كله بعون الله وفضله ، وجودة العقل وحسن التمييز ولطف النظر وثقوب الرأي وانارة النفس من منائح الله البهية ومواهبه السنية يختص بها من يشاء من عباده)) (3) . لكن متى بن يونس كان قد تكلم كلاما عبر فيه عن رأي جمهور المناطقيين المشائين المعجبين بعمل المعلم الأول الذي يكون قد نقح أساليب الاستنتاج الطبيعي تنقيحا ، ووضح جوهره توضيحا : ومن ثم يكون بذلك قد اكتشف معالم الطريق الموصل الى المطلوب اليقيني فقال : ((لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة والشك من اليقين الا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده ، وأطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه)) (4) . ومن الواضح

---

1) الغزالي المستصفى ج 1 . ص10 .
2) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص194 .
3) أبو حيان التوحيدي المقابسات ، المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة . 1929 الطبعة الأولى صفحة 82 .
4) المصدر السابق . ص69 .

أن مضمون اليقين يعبر عن موقفين كانا يتقاسمان جمهور النظار من المسلمين وغيرهم في سياق ليس منطقيا صرفا ، ولولا أن المجادلة حول استغناء الاستعداد الطبيعي عن صناعة المنطق كانت ذات ابعاد فلسفية تمس مشروعية التنقيح الذي يدخله الانسان على الاستدلال الطبيعي لما أحس كبار المنطقيين المشائيين آنذاك بضرورة الانتصار لأحد الموقفين ودعمه بالأدلة التي يرونها كافية

فأبونصر الفارابي (259-339هـ) يرى أن معرفة الآراء الصحيحة من الآراء الفاسدة مرهونة بمعرفة صناعة المنطق .(1) ويؤكد أنه ((ضروري لمن أحب أن لا يقتصر في اعتقاداته وآرائه على الظنون)) (2) ولا شك أنه يقصد من وراء هذا القول الى التوحيد بين صدور الاستدلال الصحيح ، ومعرفة أسباب صحته بحيث لا يصدر الاستدلال الصحيح الا ممن عرف قوانينه ورعاها . اذ لا معنى للضرورة الا امتناع الشيء لامتناع شيء آخر ، ويلزم من هذا أن قوانين الاستدلال التي بمراعاتها يصح الدليل وبمخالفتها يفسد هي قوانين نوعية لا يحصل اليقين بسواها ولا يمكن أن تقوم مقامها أساليب أخرى في علوم أخرى ، مثل العلوم الرياضية أو في ممارسات أخرى مثل المخاطبات الجدلية ،لأن هذه العلوم وهذه الممارسات لا تعنى بمعرفة أسباب الصحة والفساد في الاستدلال ، فلا تغني الممارسة عن المعرفة النظرية ولا الخبرة عن قواعد الصناعة ، كما يلزم من هذا أنه لا وجود لانسان ((كامل القريحة لا يخطيء الحق أصلا من غير أن يكون قد علم شيئا من قوانين المنطق)) (3) مثلما أنه لا وجود لانسان لا يلحن أصلا من غير أن يكون قد تعلم قواعد النحو (4) ، وهذه الحجة التي يعتمدها المعلم الثاني مبنية لديه فيما يبدو على مناسبة بين صناعة المنطق وصناعة النحو: ((ذلك كما يقول - أن نسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والألفاظ)) (5) .

1) الفارابي : احصاء العلوم . دار الفكر العربي : بدون تاريخ . ص56 .
2) المصدر السابق ص58 .
3) المصدر السابق ص59 .
4) المصدر السابق ص59 .
5) المصدر السابق ص54 .

ويجوز انا أن نعد الفارابي في هذا السياق ممثلا للنزعة الصناعية التي لم تعدم اتباعا وسعوا مفهومها ، ولا أنصارا هذبوا حججها . أهمهم الشيخ الرئيس ابن سينا (370_428هـ) الذي لا ينكر امكان صدور حد موقع للتصور من الانسان بمقتضى غريزته ، ولا امكان بناء حجة موقعة للتصديق بمقتضى قريحته . ((الا أن ذلك _ كما يقول _ يكون شيئا غير صناعي ، ولا يؤمن غلطه في غيره)) (2) . فتكون الاصابة في ضبط الحد وفي تأليف الحجة وايدة المصادفة وبالتالي غير مقصودة ، للجهل بأسبابها الحقيقية التي ولدتها ، اذ لا معنى لفعل الغريزة والقريحة الا صدور الفعل بدون علم من الفاعل ولا قصد منه ، ولكن مع بلوغ غاية مرتبة لفائدة هذا الفاعل ، وعلى هذا فان ورود التطورات والتصديقات على مقتضى قواعد الصناعة المنطاقية أحيانا ان كان أمرا لا يمكن انكاره فان الملاحظة تثبت أيضا من جهة أخرى أنه أمر غير دائم ولا عام ، واذا كانت القريحة كافية في بعض الأعمال فانها غير كافية في كثير منها ، وان كان يحصل لبعض الناس اصابة فيها فذاك كرمية من غير رام (3) . وليس يلزم من هذا في رأي الشيخ الرئيس ان من حصلت له الصناعة بالقدر الكافي ، أمن الغلط في استدلالاته اذ قد يذهل عن قواعد الصناعة فلا يضبط استدلاله ويغلط . لكن هذا لا يلزم منه ((ان الصناعة في نفسها غير ضابطة وغير صادة عن الغلط)) (4) كما يلاحظ ابن سينا . الا أنه بالاضافة الى ذلك يؤكد أن العارف بقواعد الصناعة أقل سهوا من الجاهل بها ، بل بامكانه أن يتدارك اهماله بالرجوع الى قواعد الصناعة ، فيكون له بذلك أمان من الغلط (5) ويترتب على هذا أن صناعة المنطق لابد منها للانسان الذي لم تؤيده قوة خارقة للعادة بخاصية تغنيه عن اكتسابها . فاذا كان الذوق ، السليم يغني عن صناعة العروض في قرض الشعر وكانت الفطرة البدوية تغني عن قواعد النحو في نظم الكلام الفصيح ، فان كمال القريحة لا يغني عن معرفة صناعة المنطق لمن رام اكتساب العلم بالنظر والروية (6) .

---

1) ابن سينا : الشفاء _ المنطق _ المدخل ص19 .
2) المصدر السابق ص19 .
3) ابن سينا _ الشفاء المنطق _ المدخل ص19 .
4) المصدر السابق ،ص19 .
5) المصدر السابق ،ص20 .
6) المصدر السابق ،ص20 .

لكن عمر بن سهلان الساوي (المتوفي حوالي 450هـ) لايقف عند هذا الحد ، بل أنه بعد تأكيد حاجة الانسان الى المنطق لدرك المجهولات [1] من المعلومات ، يرد تساؤلا قد يتساءله خصوم المنطق المشائي من امثال ابن تيمية ، مؤداه أنه مادام تعرّف المجهولات من المعلومات انما يكون بقانون صناعي، فان هذا القانون الصناعي الذي هو المنطق اما أن يكون من جملة الأوليات البينة بنفسها ، المستغنية عن الاستدلال ، واما أن يكون من جملة المعلومات التي انما تعرف بقانون ، فان كان من قبيل الاول استغني عن تعلمه ، وان كان من قبيل الثاني افتقر الى نفسه وصار تعلمه متوقفا على العلم به . وهو أمر محال . ويلزم من هذا أن قوانين الاستدلال ، وبالتالي قواعد المنطق فطرية في الانسان . فيكون تعلمها من باب تحصيل الحاصل . [2]

وقد أجاب الساوي على هذا السؤال بأن ((درك العلوم منه ماهو بطريق استفادتها من معلومات سابقة عليها ، وترتيب خاص، ومنه ماهو على سبيل التذكير والتنبيه (...) والأول منه ماهو متسق منتظم يسهل التدرج فيه من الأوائل الى الثواني والثوالث . ولا يعرض فيه الغلط الا نادرا كالعلوم الهندسية والعددية ، ومنه ماليس له اتساق يؤمن الغلط فيه كالعلوم الالهية)) . [3] ولا يبدو لنا أن صاحب هذا التقسيم يقصد الى أمر آخر سوى التقسيم الشائع بين النظار الذين يقسمون المعلومات الى فطرية ومكتسبة ، الا أنه يقسم المكتسبة الى متسقة وغير متسقة ، و لايمكن أن تكون المعلومات الفطرية في هذا السياق سوى المبادىء التي لا يتقدمها معلوم هو سبب حصولها ، والتي تنتهي اليها المعلومات المكتسبة . [4] كما أن المتسقة المنتظمة لايمكن أن تكون الا المعلومات التي يلزم بعضها عن بعض ، فتتابع بانتظام وتطرد على صوب واحد لامحيد لها عنه ، كما هو الشأن في القياسات وفي العلوم الهندسية

1) الساوي: البصائر النصيرية ، ص6 .
2) المصدر السابق ص7 .
3) المصدر السابق ص7 .
4) المصدر السابق ص6 .

والعددية التي لايعرض فيهــا الغلط الانادرا . وأمافير المتسقة فهي المعلومات التي لايلزم بعضها من بعض على نمــط واحــد، وبمعنى واحد، يؤمن الغلط فيــه كما هو الشأن في العلــوم الالهيــة .[1] فيكون من رأي الساوي ان المعلومــات المنطاقيــة ، منها ماهو نظري هي المبادئ العقليــة التي لايحتاج الانســان فيهــا الى قانــون متقــدم عليهــا من أجل العلم بها ، ومنه اماهو مستفاد من معلومات سابقــة على سبيــل الاحتجاج مايصورة متسقة الدلالة والمعاني وأما بصــورة فيــر متسقتهمـــا .

اننا نعتقــد أن في آراء كل من الفارابــي وابن سينــا والساوي عناصر كافيــة تعطينا فكــرة واضحــة عن مذهـــب أنصــار المنطــق المشائي من المفكريــن المسلميــــن في وجه الحاجــة اليه وفي منفعتــه . وهو مذهب ينكــره شيخ الاسلام من عدة وجوه لأسبــاب كثيرة ذكرها موزعة في "كتاب الرد على المنطقييــن" بحسب مقتضيــات النقــد ومنعطفــات المجادلــة .

من هذه الأسبــاب مايلاحــظ لدى الناس عامة من قدرة على الاستدلال بصورة طبيعية تمكنهم من ممارســة كثيــر من النشاطات الفكرية، فيتقبلون ضروبــا كثيرة من التصديقــات التي عند ماتعرض على قواعــد الصناعــة تتبيــن صحة استنتاجها التي انما يضمنهــا احترام هذه القواعــد . واذا كان من الثابت ، كما يقول شيخ الاسلام أن ((أئمــة المسلميــن عرفوا مايجب عليهم وكمــل علمهــم وايمانهــم قبل أن يعرف منطق اليونان فكيف يقال أنه لايوثق بالعلــم ان لم يوزن به ؟ أو يقال أن فطر بني آدم في الغالــب لاتستقيــم الا بــه)).[2] ويستنتج من هذا أن جميع الناس في مختلف الأمـــم ليســوا في حاجــة الى تعلم صناعــة المنطــق وليسوا مضطرين الى صب تفكيرهـــم في القوالب التي ضبطهــا أرســطو واتباعــه من المشائيــن . بل باستطاعتهم تمييــز الصــواب من الخطــأ في الاقوال والاهتــداء الى المجهولات بواسطــة المعلومــات دون أن يتوقــف ذلك لديهــم على استعمال اصطلاحات المنطاقيين ولا ترتيباتهم .[3]

---

1) الساوي : البصائر النصيرية: ص7 .
2) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص179 .
3) المصدر السابق ص179 .

بل يمكن أن نلاحظ هذا الامر لدى عامة المفكرين العارفين بقواعد الصناعة عندما لا يلزمون أنفسهم بالخروج عن سجيتها في تفكيرهم الذى يستقل به الواحد منهم أو الذى يتبادلونه فيما بينهم ، فهم يستعملون من القضايا ما يفي بالحاجة ويصيب الغرض دون الوقوف عند عدد معين وهيأة معنية توضع عليها هذه القضايا بحسب القواعد التي يذكرها المشاؤون في كتبهم المنطقية . بل هم يتوصلون الى مطالبهم بما يرونه دليلا اليها ، ويكتفون بعلاقة الدليل بالمدلول . ((ولهذا - كما يقول ابن تيمية - لا تجد في سائر طوائف العقلاء ومصنفي العلوم من يلتزم في استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل ، ويجتهد في رد الزيادة الى ثنتين وفي تكميل النقص بجعله مقدمتين الا أهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم ، دون من كان باقيا على فطرته السليمة)) (1) فابن سينا مثلا عندما كان بصدد الحديث عن الصفات الاولى للمبدأ الواجب الوجود فقال مستدلا على افتقار ما سواه اليه : ((واذ لا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب الوجود لكل شيء)) . (2) قد جعل القضية الاولى دليلا الى القضية الثانية ، وأصاب غرضه دون أن يحس بالحاجة الى ايراد دليله على الصورة الصناعية التي يحذق قواعدها . ولو فعل لما أمكنه أن يستدل على قضية موجبة بقضية سالبة . وكذلك المعلم الثاني عندما كان بصدد الحديث عن صفات الموجود الاول فقال :(ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة وعلى نحو من الانحاء ولا امكان أن لا يوجد ولا بوجه من الوجوه ، فلهذا هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته ...)) (3) انما يستدل على ازلية الموجود الاول بوجوب وجوده ، فجعل هو الآخر القضية السالبة دليلا الى القضية الموجبة المعبرة عن النتيجة ، وتوصل بذلك الى مطلوبه من غير الطريق الذى يوجب المشاؤون سلوكه ، والذى يحسن السير فيه هو أيضا . كما أن أبا بكر الباقلاني (338 - 403 هـ) عندما أراد أن يثبت أن للعالم محدثا احدثه فقال : ((والدليل على ذلك وجود الحوادث متقدمة ومتأخرة مع صحة تأخر المتقدم وتقدم المتأخر ...)) (4) لم يلتزم في استدلاله هذا الشروط التي يشترطها المشاؤون ، بل جرى في ذلك على سجيته دون أن يحس بقصور عبارته عن الوفاء بغرضه ، ودون أن يتوقع أشكالها على المخاطب .

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد ... ص 193 .

2) ابن سينا : الشفاء - الالهيات . ص 343 .

3) الفارابي : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، المكتبة الشرقية ، مجموعة الروائع الانسانية الانسكو . بيروت . 1980 . ص 27 .

4) الباقلاني : الانصاف : الخانجي - القاهرة . 1963 ص 18 .

ولا شك أن مثل هذه الاستدلالات هي التي عناها الامام ابن تيمية الذي كان يعلم أن أصحابها ملمون بقواعد الصناعة ، وان عدولهم عن ايراد استدلالهم على الصورة التي تقتضيها هذه القواعد لم يكن لجهلهم بها ، بل لأنهم جروا في ذلك على سجيتهم التي سلكت بهم طريق الاستدلال الطبيعي الذي يسلكه الناس كافة ، لأنه طريق هيأته الفطرة لجميع الناس في أبسط الصور وأسهلها وأقربها الى المطلوب . اذ النفوس منساقة بطبعها الى سلوك طريق الاستدلال الطبيعي الخالي من الالتواء المتعب ومن التعقيد المضلل ، وما دامت مبادئ الاستدلال فطرية فان في استعمالها بطريقة غير فطرية خروجا بها عن الوضع السوي . وليس من طبع الانسان أن يختار الطريق الطويل على الطريق القصير الا اذا أجبر على ذلك . لكن ((الأمور الفطرية ـ كما يقول شيخ الاسلام ـ متى جعل لها الطرق غير الفطرية كانت تعذيبا للنفوس بلا منفعة)) (1) .فيكون شأن من يستعمل طريقة الاستدلال الصناعي ويترك طريقة الاستدلال الطبيعي كشأن من من يشير الى أذنه اليسرى بيده اليمنى من فوق رأسه . (2)

وليس معنى هذا أن بين الاستدلالين اختلافا في طبيعة الأصول بل اختلافا في طريقة استعمال هذه الأصول لا غير مما نجم عنه تشكيل ارادي تصوره أهل صناعة المنطق ، فجعلوا الاستدلال أشكالا لا تنتج الا بشروط ، فالاهتمام بمراعاتها عند اجراء الاستدلال يعقد هذا الاجراء وقد يعرقله ، ولا تستعملها العفوية التي تأنف التعقيد وتكره التطويل . بل ان الانسان صاحب الفطرة السليمة يستعمل عند الاستدلال صورة الشكل الأول الذي يغني شيوعه بين جميع الناس بفطريته ، وباغنائه عن بقية الاشكال التي لا يقبل أهل المنطق أنفسهم مشروعيتها الا لكونها صالحة لأن ترد الى الشكل الأول الفطري . (3)

ثم ان الملاحظ يتبين أن الناس عندما تفرض عليهم المعاملة أن يستدلوا فانهم يستعملون بفطرهم أنواع الاستدلال الثلاثة : القياس الحملي الذي يستعمل علاقة التداخل

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص249 .
2) المصدر السابق ص249 .
3) المصدر السابق ص297 .

والقياس الشرطي المتصل الذي يعتمد علاقة التلازم ، والقياس الشرطي المنفصل لديهم ينبني على علاقة التعاند ، وهم يعملون ذلك كما يحسبون دون أن يعرفوا الأصول النظرية التي يقوم عليها الحساب والتي تعتمد نفس العلاقات المنطقية (1) الا أن استعمال الناس لأنواع الاستدلال الثلاثة لا يتجاوز حدود الحاجة العملية التي تكتفي بأبسط صور هذا الاستدلال وأقربها الى تحقيق الغرض وأقلها جهدا .

ولهذا لم يكن سليم الفطرة في حاجة الى استعمال الاستدلال على صورة القياس المشائي ، لأن فيها تطويلا للطريق الموصل الى المطلوب ، لكن هذا الطريق الطويل قد يتعين سلوكه مع الغالط والمعاند لكي يقفا على أسباب الغلط والعناد ، وذلك ببيان أنهما يسلمان بمثل ماينكرانه أو يرفضان بالتفصيل مايقبلانه بالجملة بخلاف من كان سليم الفطرة فانه ليس في حاجة الى أن يضرب له المثل ، لأنه يصدر عن التجربة الحسية دائما ، ولا أن تذكر له القضية الكلية لأن الصورة الجزئية الحسية أبلغ لديه من الصورة الكلية التي لا وجود لها الا في الذهن . فلا تكون للقياس أي فائدة علمية ، بل تنحصر فائدته في الاجبار على التسليم بما كان ينبغي التسليم به لأول وهلة .

وعندئذ يكون المنطق الفطري في نظر شيخ الاسلام طريقا آمنا وكافيا للوصول الى التمييز بين الخطأ والصواب ، وميزانا عادلا كما يقول ، سلكه الشرع في مخاطبة الناس بل راعته مواجهة الناس في فهم الخطاب الشرعي ، ويكون هذا المنطق الفطري هو أبسط الصور التي يمكن أن يكون عليها الاستعمال الطبيعي للعقل لاعتماده على فكرتين فطريتين ، هما فكرتا التماثل والاختلاف اللتان بهما يستطيع الانسان أن يعتبر الشيء بمثله ويخالف فيسوي بين المتماثلين في الحكم لتماثلهما في الصفة الملازمة للحكم ، ويفرق بين المختلفين في الحكم لخلو احدهما من الصفة الملزومة لحكم الآخر (2) .

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 297 .

2) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 382 .

ويلزم من هذا أن ثقة ابن تيمية في الفطرة السليمة وفي كفايتها لقيادة الانسان في حياته العملية والنظرية ، مستمدة في نظره من الوقائع اليومية ، ولا زمه ضرورة منطقية هي أن العمل بمقتضى قوانين المنطق المشائي يفترض وجود هذه القوانين وجودا مسبقا لدى الذي يريد أن يعمل بها . وهي ثقة يشاطره أياها زعيم المذهب التجريبي (جون لوك) (1632 - 1704م) الذي يقول : ((لقد كان فضل الله على الناس كبيرا أن منحهم عقلا قادرا على التفكير دون أن يجدوا حاجة الى تعلم صور الاقيسة ، فليس بقواعد القياس يتعلم العقل البشري الاستدلال ، بل لديه ملكة طبيعية يدرك بها تطابق أفكاره أو تنافرها ، ويستطيع تنظيمها بدون تلك التكرارات المربكة (. . .) لكن ليس القياس هو الذي يكتشف هذه الافكار أو يظهر اقترانها . اذ يجب أن يكون العقل قد اكتشفها وأن يكون قد أدرك تقارنها قبل أن يكون باستطاعته استخدامها بصورة معقولة ، في تأليف الأقيسة))(1)

ولا شك أن لهذا الموقف من القياس المشائي صلة بنظرية المعرفة في المذهب التجريبي ، اذ الاستدلال لدى التجريبيين يؤول في نهاية الأمر الى الجمع بين الافكار أو التفريق بينها . وليس هذا الأمر في صميمه الا اسقاطا لطريقة تحصيل المعرفة التي ليست لديهم سوى ادراك الائتلاف أو الاختلاف بين الافكار والمعاني التي تقدمها لنا التجربة الحسية(2) . والى مثل هذا ذهب شيخ الاسلام عندما رد هو الآخر الاستدلال الفطري الى ملاحظة التماثل أو الاختلاف بين الصفات . وهو بهذا يكشف مرة أخرى عن الأساس التجريبي الذي أعتمده في بيان اسبقية ما يسمى بالمنطق الطبيعي على المنطق الصناعي واغنائه عنه .

الا أن هذا الموقف المتمثل في الاقرار بوجود منطق طبيعي ليس لازما من المذهب التجريبي الا على أساس أن هذه الطبيعية معطى أولي من معطيات التجربة الحسية ، اذ بعض العقلانيين هم الآخرون يؤكدون على لسان ليبنتز (1646 - 1716م) ((أن الغرائز ليست دائما عملية ، بل منها ما يحتوي على حقائق

---

1) J.LOCKE:Essai sur l'entendement humain. liv.IV.Chap.§4

2) IBID:liv IV.chap.XVII.§2

نظرية كما هو شأن المبادئ الذاتية للعلوم والاستدلال التي نستعملها بغريزة طبيعية دون أن نعرف سبب ذلك (. . .) أن جميع الناس يستعملون قواعد الاستنتاجات بالاعتماد على منطق طبيعي دون علم منهم)) [1] الا أن العقلانيين يختلفون مع التجريبين في أصل الطبيعية التي يقربها الجميع . لكن نحن لا يهمنا من أمر الطبيعية هذه الا وجودها التي يكفينا دون التطلع الى أصل هذا الوجود وحتى (كنط) 1724 ــ 1804م) عندما يقول حسب مايروى عنه ((أن المنطق الطبيعي أو منطق العقل المشترك ليس في الحقيقة منطقا مبل هو علم أنثروبولوجي يقتصر على مبادئ تجريبية اذ هو يعالج قواعد الاستعمال الطبيعي للفهم والعقل الذي يمكن أن تعرف معرفة عينية فقط ، وبالتالي دون أن نعيها وعيا مجردا)) [2] فانه لا ينكر أن يكون في مستطاع من ليس له دراية نظرية بقواعد الاستدلال الكلية الضرورية مأن يهتدي عقله الى مطلوبه بمقتضى بنيته الذاتية وحركته الطبيعية .

ويتجلى من وحدة هذه المواقف مع اختلاف مشاربها أن المنطق الطبيعي من حيث هو طريقة التفكير الطبيعي ، لا يختلف عن المنطق النظري الا في العلم بأسباب صحة الاستدلالات أو فسادها ، دون القدرة على ممارسة الصحيح منها واجتناب الفاسد منها ، وبعد وأن هذا ليس وضعا خاصا لصناعة المنطق ، بل هو أمر عام ينطبق على جميع " الصناعات" ، وبالتالي ـ كمايرى (هوسرل) 1859 ــ 1938م) حتى على ((مالعلاقة بنشاطات الابداع العلمي وبالتقسيم النظري لنتائجه وللأسس العلمية للوقائع والقوانين والنظريات)) [3] فلا يكون أصحاب هذه " الصناعات" (المختلفة في حاجة ضرورية للعلم بأصول أعمالهم من أجل اتقان هذه الأعمال وبالتالي لا يكون من الضروري العلم بقواعد الاستدلال من أجل ممارسة هذا الاستدلال على الوجه الصحيح . بل القريحة السليمة كافية في ذلك كما يرى شيخ الاسلام .

---

1) *LEIBNIZ: Nouveaux essais sur l'entendement humain. liv. I. chap. II Garnier-Flamarion. 1966*

2) *KANT: Logique. VRIN. Paris. 1966. P. 16*

3) *HUSSERL: Recherches logiques. P.U.F.. 1959. Paris. T. I. P. 18*

ويلزم من هذا في نظر الامام ابن تيمية أنه ليس من الضروري أن يكون الاستدلال على الوجه الذي يتشبث به المشاؤون ، فيكون عدم الضرورة هذا سببا آخر لانكار الحاجة الى المنطق اليوناني ، لانه كما يقول : ((لا يحتاج الى تصوره على الوجه الذي يزعمونه)) (1) بل توجد أوجه أخرى تستعملها العقول ، وتتوصل بها الى مطالبها التي لا يمكن الوصول الى بعضها بالاوجه التي حصر فيها المشاؤون امكانيات الاستدلال ، والتي يعدونها السبيل الوحيد الى العلم اليقيني ((بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي ، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم)) (2). ولا شك في أن مقصود شيخ الاسلام هو أن ما يمكن علمه بقياس الشمول يمكن علمه بقياس التمثيل وما لا يمكن علمه بقياس التمثيل لا يمكن علمه بقياس الشمول . ومن الواضح أنه لا يلزم من تماثل القياسين في التأثير وفي عدمه أن يكونا متكافئين فيحصل بأحدهما ما يحصل بالآخر وبالتالي يكون بديلا عنه ، فلا تعود طريقة الاستدلال المتمثلة في قياس الشمول ضرورية للوصول الى المطالب ، بل أن في حصر المشائين لطرق الاستدلال في قياس الشمول تضييقا لطريق العلم كما يرى ابن تيمية الذي عندما يؤكد أن ((من سلك طريقهم كان من المضيقين لطريق العلم عقولا وألسنة)) (3) انما يريد أن الاقتصار على ايراد الاستدلال في صورة القياس الشمولي هو تحكم يفرضونه على العقول وعلى الألسنة لأن الوقائع اليومية تبين أن الناس يسلكون طرقا أخرى مثل طريق قياس التمثيل ، لمعرفة ما كانوا يجهلون ، كما أن التحليل المضيق لهذا القياس يبين أنه مجرد قالب لغوي لعناصر الاستدلال ، يؤدي الى نفس المطلوب ، وبهذا يتبين أن لعقل الانسان في الواقع أكثر من طريق واحد لاثبات القضايا أو نفيها ، لان له أكثر من بنية لغوية واحدة يمكن أن يعبر بها عن الاستدلال الواحد ، وقد أكد هذا الامر أيضا زعيم المذهب التجريبي الذي قال : ((ليس القياس هو الاداة الرئيسية التي يستعملها العقل)) (4) لان العقل بامكانه أن يصل الى مطالبه عن طريق ادراك الاقتران الموجود بين الافكار ادراكا تلقائيا دون الحاجة الى الترتيبات الاصطناعية التي يزعم أصحابها أنها ضرورية (5) لامحيد

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 167 .

2) المصدر السابق . ص 248 .

3) المصدر السابق . ص 199 .

4) J.LOCKE : Essai sur l'entendement .liv IV. chap.XVII.§ 4

5) IBID :

عنهـــا .

وقد يسلم المشاؤون بأن الناس ليسوا جميعا في حاجة الى استعمال الاصطلاحات المنطقية اليونانية ، لأن المسألة المنطقية ليست مسألة ألفاظ بل هي مسألة معان قابلة لأن يعبر عنها بألفاظ مختلفة حسب اختلاف اللغات . لكنهم يصرون على أن موضوع المنطق الذي هو المعقولات الثانية التي هي ((العوارض المخصوصة بالوجود الذهني)) [1] لا يمكن أن يختلف من لغة الى أخرى ومن انسان الى انسان آخر . لأن المعاني متداخلة في جميع اللغات ، والاستدلال مبني على هذا التداخل الذي يعبر عنه تدرج المعاني الكلية فيما بينها ، فتكون المسألة المنطقية هي النظر في جنس الدليل للتمييز بين ما هو دليل وما ليس بدليل [2] بقطع النظر عن ميادين استعماله ، وهذا كما يقول شيخ الاسلام ((هو الذي قال جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلاء ، أنه باطل)) فان منطق المشائين ((لا يميز بين الدليل وغير الدليل لا في صورة الدليل ولا في مادته)) [3] اذ هو يرفض صورة قياس التمثيل ويعتبر مادته مفيدة للظن دون اليقين ، في حين أن المقارنة والتحليل يثبتان مساواته لقياس الشمول بل أفتقار هذا لذاك كما سبق بيانه [4] .

وعندئذ تكون مسائل المنطق كما تصورها المشاؤون أمورا أملتها عليهم مقتضيات اعتقادية ، فسلموا بها وعدوها أصولا ، وأرادوا لهذه الاصول التي وضعوها وضعا أن تكون كلية يعمل بها الناس جميعا ، وكانت نتيجة هذا التحكم أنهم ((أفسدوا بهما العلوم العقلية والسمعية . فان مبنى العقل على صحة الفطرة ، وسلامتها ، ومبنى السمع على تصديق الانبياء)) [5] . لأن العقول متى تقيدت بالاصول الميتافيزيائية التي أقام المشاؤون عليها منطقهم ، ومتى لم تنطلق من عفويتها الفطرية ، تعذر عليها أن تقبل غير ما يلزم عن هذه الاصول ، ما دامت نظرية القياس تقوم على مبدأ الاستلزام الذي يعالجون به مادة مستوحاة من اعتقاداتهم ، فلا تكون طريقة المشائين المتمثلة

---

1) التهانوني : كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة المعقول ، طبعة مصورة بطهران 1967 عن طبعة كلكتة 1862
2) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 18 .
3) المصدر السابق ص 180 .
4) أنظر الفصل 3 من الباب الثاني .
5) ابن تيمية كتاب الرد : . . . ص 323 .

في منطقهم سوى أداة لتبرير تصوراتهم الاعتقادية ، كما أن العقول متى اعتمدت هذه الأصول تعودت عليها وعسر عليها التحول عنها ومالت الى معارضة ما سواها مما فطر عليه الناس من موازين العدل والحق التي يرشدهم اليها أصحاب الشرائع الذين لا يقتصرون في ارشادهم على مجرد الاخبار كما يتوهم بعض الناس ، بل هم يدعون الناس الى العودة الى عقولهم الفطرية التي تتهددها الآراء والأهواء بالافساد والزيغ. (1)

ومن هنا يتبين - كما يؤكد شيخ الاسلام - أن الدعوة الى استعمال العقل الفطري هي المنهج الذي اتبعه الرسل ويبدو هذا الأمر بكل وضوح في الشريعة الاسلامية التي اعتمدت ضرب الأمثال التي هي أبسط وأوكد طرق الافهام ، لاعتمادها على المقارنة ، والحاق المثل بمثله عند ثبوت المماثلة بينهما وهو أمر في متناول كل من سلمت فطرته وخلص عقله وصفا ذهنه . ويلفت شيخ الاسلام الانتباه الى ((أن القرآن والحديث مملوء من هذا ، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة ويبين طريق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين . وينكر على من يخرج عن ذلك)) (2) . ذلك أن أبسط صور المحاكمة العقلية هي ادراك التماثل والاختلاف بين الأشياء ، وهو أمر متوفر بالفطرة لدى الانسان من حيث هو كائن عاقل ((وليست هي - كما يلاحظ ابن تيمية - مختصة بمنطق اليونان وان كان فيه قسط منها)) (3) الا أن جميع الأقيسة الصحيحة التي حصر صورها المناطقة تؤول في نهاية الأمر الى التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين ، كما أن جميعها قابل لأن يصاغ في صيغة قياس الشمول أو في صيغة قياس التمثيل . لكن شيخ الاسلام يؤكد أن ((صيغ التمثيل هي الأصل وهي أكمل)) (4) كما سبقت الاشارة الى ذلك (5) لأن قياس

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 382 .
2) المصدر السابق ص 382 .
3) المصدر السابق ص 383 .
4) المصدر السابق ص 383 .
5) أنظر الفصل 4 من الباب 2 .

التمثيل من حيث هو حكم على شيء بمثل حكم مثيله ، يُعدّ لتكوين القضية الكلية التي ينبني عليها قياس الشمول ، وليست نتيجة قياس الشمول سوى احدى الحالات الجزئية التي ائتلفت منها القضية الكلية ، كما أنه من حيث هو ميزان فطري فان حركة الاستدلالية تنبعث من ملاحظة القدر المشترك من الصفات بين الشيئين، وهذا كما يقول شيخ الاسلام ((هو الجامع وهو الحد الاوسط)) (1) وبالتالي هو العلة . فمن عرف العلة اكتسب العلم من أقرب سبله الفطرية .

وبعد ما ثبت أن للانسان قدرة فطرية على التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين ، وهما عصب كل استدلال ، فان طريقة الاستدلال التي صورها المشاؤون وأرادوا لها أن تكون المحجة الوحيدة الى اكتشاف المجاهيل ، تبدو عند أصحاب النظر حسب عبارة شيخ الاسلام ((تطويلا يبعد الطريق على الطالب المستدل ، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق . أو [هو] طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل الى الحق مع امكان وصوله بطريق قريب)) (2) ، ذلك أن ادراك علة الشيء عن طريق التجربة والتكرار يهيء الذهن لأن يحكم بوجود الشيء لوجود علته وبسبق وجود علته عند تحقق وجوده ، دون أن يكون محتاجا في ذلك الى اصدار حكم كلي يكون بمثابة القانون الذي يضم في صيغة واحدة أحوال الشيء التي كان عليها في الماضي والتي يمكن أن يكون عليها في المستقبل . لأن الحكم الكلي سوف يتضمن بالضرورة حكما جزئيا ينطبق على حالة الشيء في وقت معين ومكان معين فيكون الحكم المطلوب حاصلا قبل الحكم الكلي بالضرورة . ولا يعود الذهن في حاجة الى تصور جميع الحالات المماثلة للحالة لتريد الحكم بها .

وليس يلزم من هذا في نظر شيخ الاسلام أن لا يكون في صورة القياس وأشكاله كما يريدها المشاؤون ، وجه من الصواب . بل الذي يعيبه عليها انما هو بُناها المعقدة ، وعدم التفريق بين التصور النظري لبنية الاستدلال والحركة العفوية التي يقوم بها الفكر المستدل في بناء الاستدلال ذاته . اذ

1) المصدر السابق . ص383 .

2) المصدر السابق . ص161 .

البنية النظرية انما يعطيها التهذيب والتنقيح لعملية الاستدلال بعد حصولها، بينما الاستدلال في ذاته انما هو فعل وحركة عقلية تبدأ بالملزوم وتنتهي باللازم لا يهتم خلالها العقل المستدل الا بنطاق الملزوم، ضاق أو اتسع، وبصحة لزوم المطلوب عنه وبقوة اقتناعه بهذا اللزوم. وقد أكد جوهرية الاستدلال النفساني وعرضية الاستدلال اللساني المعلم الأول ذاته فإذ يمكننا أن نستشف عدم جوهرية الصورة اللفظية التي يلبسها الاستدلال من قوله: ((ان البرهان ليس هو نحو القول الخارج، لكن نحو القول الذي في النفس فانه ولا القياس أيضا)) (1) . فالذي يتبادر الى الذهن هو أن البرهان أو القياس عامة عمل تقوم به النفس من أجل الوصول الى مطلوبها تراعي فيه لزوم المطلوب من معطيات ليست مطاوبة، ولا يكون الثوب اللفظي الذي يكتسيه عند ضرورة الافصاح عنه الا أمرا عارضا. فيكون المدلول المنطقي واحدا والدال اللفظي الذي يمكن أن يعبر عنه كثيرا الصور. لكن قد تكون الصورة اللفظية فضفاضة ومعقدة، يتعقد معها المدلول المنطقي نتيجة لارتباط الفكر باللغة، وتطول عبارته وتتلوى. وقد نجم عن كل ذلك في نظر ابن تيمية ((تطويل الطرائق وتبعيد للمطلوب وعكس للمقصود)) (2) وماذاك الا لأن ايراد الاستدلال على الصورة الصناعية المشائية لا يمكن أن يصدر في الواقع عن الفكر طوعا وبدون قسر ارادي، وبدون تكلف متعب. يعرض من يلتزمه للزلل في تفكيره، والضلال عن مطلوبه، أو الارهاق في تحصيله، ولذلك تنفر العفوية من هذا المسلك الاصطناعي ((فلا تجد أحدا التزم وضع هؤلاء واصطلاحهم الا كان أكثر خطأ وأقل صوابا ممن لم يلتزم وضعهم. وسائل الى المطلوب بفطرة الله التي فطر عباده عليها)) (3) .

ولذلك لا يقف شيخ الاسلام عند هذا الحد في نقده لصور الاستدلال الاصطناعية التي يفرضها المشاؤون على الناس والتي لا يلتزمها حتى المبارزون

---

1) منطق أرسطو: البرهان. ترجمة متى بن يونس. المقالة الأولى ـ 10 . 76ب25ـ26 .
2) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص297 .
3) المصدر السابق . ص297 .

بها منهم ومن غيرهم . ويرى ان طريقة اهل المنطق ليست خروجا عن الطبع وانحرافا عن الفطرة فحسب بل ((انها الى افساد المنطق العقلي واللساني اقرب منها الى تقويم ذلك)) (1) . الا انه لا يلزم من هذا القول الذي تبدو منه مناهضة المنطق الاصطناعي واضحة ، ان صاحبه ينكر حاجة الانسان الى كل منطق والى كل قانون فكري ، لانه لا يعزب على مثل الامام ابن تيمية ان كل ما كان اداة للتفاهم بين الناس لا يمكن ان يستعمل من دون استعمال قواعد ثابتة . لكن هذه القواعد يمكن التزامها عمليا دون العلم النظري بها ، وقد اكد (كنط) هذه الفكرة ايما تأكيد عندما راى ان كل ما يحدث في الطبيعة انما يحدث وفقا لقواعد، عدم ملاحظتها ، لا يدل الا على جهلنا بها . ((بل حتى استعمالنا لملكاتنا انما يتم وفقا لقواعد نتبعها دون ان نشعر بها في البداية)) (2) ويمكننا ان نستنتج من هذا ان الذي يذهب اليه شيخ الاسلام من وجود منطق عقلي مركوز في طبيعة الانسان هو امر يقربه كل من له نظر ثاقب ومعرفة عميقة بالطبيعة البشرية .

وليس هذا المنطق العقلي سوى العمل بمقتضى القوانين القبلية التي بدونها لا يستقيم الاستدلال ، ولا يمكن التمييز بين الصواب والخطأ ، بل ان هذا التمييز يحصل من الانسان بصورة طبيعية ، ويحصل احيانا ممن لم يتعلم قواعد المنطق باحسن مما يحصل ممن تعلمها كما يذهب الى ذلك مؤلفا " منطق بور روايال" (3) في القرن 17 م . فاذا كان من المسلم به لدى عامة النظار ان الانسان يستطيع بفطرته الاهتداء الى الصواب والابتعاد عن الخطأ او على الاقل التمييز بين الصواب والخطأ لديه ولدى غيره من الناس فان العلم بالاسباب التي تكون قد أدت الى الصواب أو الى الخطأ لا يزيد من قدرة الانسان على ذلك ، مثلما ان الجهل بها لم يحل بينه وبين التفكير السليم قط . وعندئذ لم تعد بذي العقل السليم حاجة الى التحول عن منطقه العفوي الى المنطق الاصطناعي الذي استمده المشاؤون من هذا المنطق العفوي الذي حولوه

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 194 .

2) KANT : Logique. introduction

3) A.ARNAULD et P.NICOLE : La logique ou l'art de penser.P.38.P.UF 1965.

الى جملة من القواعد تجبر من يريد مراعاتها على اتباع ما لك وعرة ، وعلى وضع عناصر الاستدلال في بنية نملية ، يزيد تصور الاستدلال فيها يفترض سبق حصول هذا الاستدلال ، ولهذا لا يستعمل عامة الناس طريقة أهل المنطق في استدلالتهم لانها الى افساد جريان الاستدلال أقرب منها الى تقويمه وتسديده بما تفرضه عليه من قوالب غير طبيعية تحد من عفوية المستدل في تفكيره وفي التعبير عن هذا التفكير . (1)

والى هنا يمكن أن تبرز بصورة أوضح الدواعي التي حدت بشيخ الاسلام الى مؤاخذة حجة الاسلام على تعليقه لجميع العلوم بالمنطق المشائي ، واعتباره مقدمة ضرورية لها جميعا ، في حين أنه مجرد وضع اصطناعي مبني على معطى طبيعي ملاحظ لدى جميع الناس ، ولو أن بعضهم لا يعرف أصواته لكنه في جميع الأحوال سابق لكل ترتيب يراد أن يكون عليه ادراك المساواة بين المتماثلين ، والمباينة بين المختلفين اللتين تحركان النفس الى الاستدلال من أقرب السبل .

ويبدو من هذا أن الامام ابن تيمية يعزو فساد التفكير والتعبير معا لدى بعض الناس لالتزامهم الصور الاصطناعية التي يريد المشاؤون ايراد تفكيرهم وتعبيرهم عليها أكثر مما يعزوه لضعف عقولهم ولفساد فطرهم . ويلزم من هذا الرأي رأي آخر : هو أن المؤهلات الطبيعية للاستدلال أفضل وأقوم من الترتيبات الاصطناعية التي ولدتها أسباب غير عملية بل نظرية ، صحة الاستدلال غير متوقفة على العلم بها .

ولا غرابة في أن تجد مثل هذه الآراء مكانها في نسق فلسفي مثل المذهب التجريبي الذي يجعل أثر الطبيعة في ذهن الانسان مصدر تصوراته وتصديقاته وادراك ترابط هذه التصورات في التجربة الحسية مصدرا لجميع استدلالاته . ويكون تقارن الادراكات ومايوازيها من الترابط بين معانيها ، كافيا لاثارة حركة الاستدلال في الذهن في ابسط صورها وأجلاها . واذا كان زعيم المذهب التجريبي لا يتردد هو الآخر في اعتبار الوضع الطبيعي كما يحصل في التجربة

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص194 .

الحسيــــة التي تقترن فيهـــا الاحساســات ، وفي التجربــةالادراكية الموازيـــــة لها والتي تترابــط فيهـــا المعانــي المتولــدة في الذهن خلال هذه التجربـــة أفضـــل من الوضع الاصطناعــي الذي تقرره صناعة المنطق وأهلهـــا الذين يلتزمـــون ويريدون من الناس أن يلتزمـــوا مثلهـــم ترتيبا للأحكام معينـــا ، وتكرارا لبعضهـــا مملا ، وبالتالــي قالبا لحركــة الفكــر منافيـــا لعفويتهـــا . ذلك لأن ارادة ايــراد الاستـــدلال في هـــذا القالب الذي يسمونه " القياس" لاتنعقد الا عند ادراك الاقتـــرانـــات بين التصـــورات في مرحلـــة أولى وبين التصديقات في مرحلة ثانيـــة بل كمايقـــول (لوك) : ((عندمـــا تتم هـــذه القياســـات فان من هم منطقيون ومن هم ليســـوا كذلـــك لايبصـــرون أكثـــر من ذي قبـــل قوة المحاجـــة أي اقتران الطرفين))[1] لأن الذين لا يعرفون صورة القياس ولا قواعده ، لا يستطيعون التحقق من توفر شروط القياس وبلا متصور موضح لحركته بل لن يحمل اعتبار هذه الشروط الا على ادخال الاضطراب في الاستدلال لديهم ، ولأن الذين يعرفون هذه الصورة وهذه القواعد ، اما انهم يدركون اقتران المعاني والتصورات قبل القياس مثلما يفعلون ذلك بعده ، واما انهم لايدركون شيئـــا ، لأن ادراك الاقتران هو الذي يتولد منه القياس وليس العكس[2]

ولا شك في أن وحدة المشرب والاعتبارات هي التي جمعت على صعيد واحـــــد بين شيخ الاســـلام والمذهب التجريبي ، ممايمكننـــا معه أن نستخلص نتيجتين في آن واحـــد : احداهمـــا أن وضعـــه للفطـــرة في المقام الأول جزء من وضع المعرفـــة الضروريـــة أصلا للمعرفـــة النظريـــة لدى الفلاسفة المعاصرين ، والأخرى أن هـــذا الوضـــع ذاته انمـــا هو جزء من اعتبارات اعتقادية لم يخفهـــا شيخ الاسلام ابن تيمية .

1) *LOCKE, Essai...... liv IV.chap.XVII.§4*

2) *IBID*

الباب الرابع

الفصل الأول

المنطق والميتافيزياء

لقد عرفنا من السياق الذي أورد فيه شيخ الاسلام نقده للمنطق المشائي (1) ان هذا النقد انما اقتضاه نقده لآرائهم في الالهيات، لانه قد تبين له ((أن كثيرا مما ذكروه من أصولهم في الالهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الالهيات)) (2) . مثل قولهم أن الماهيات مركبة من الصفات الذاتية وان طرق العلم منحصرة في ضبط الحد، وفي تركيب الأقيسة . وكأنه يشير بترتيب فساد آرائهم المنطقية على فساد آرائهم الميتافيزيائية الى وجود صلة وثيقة بين المنطق والميتافيزياء المشائيين، بل الى تبعية المنطق للمعتقدات الميتافيزيائية لدى المشائيين .

وقد لاحظ هذه التبعية كثير من المفكرين الذين اقتضى منهم عملهم أن يحددوا قيمة المنطق المشائي من خلال فحصهم لنظرية القياس الأرسطية خاصة .

منهم (روبير بلانشي) (1898-1975م) الذي يرى أن منطق أرسطو اذا نظرنا اليه كما نظر اليه صاحبه فانه ينبغي لنا أن نشير بأنه ((متكيف تماما مع فلسفته كتكيف كمنطق الرواقيين مع فلسفتهم)) (3) من ذلك أن اعتبار القضية الحملية أساسا لتركيب كل قياس انما هو أمر اقتضاه تصور الأشياء مركبة من جواهر وأعراض تتعاقب عليها ، فلا يكون الحديث عنها الا حديثا عن جوهرها الذي يحمل دائما أحد الأعراض التي يمكن أن يتصف بها . كما أن سبب جريان القياس انما هو وجود حد وسط بين حد أكبر وآخر أصغر ، وكون هذا الحد الوسط علة للجمع بين الأكبر والأصغر ووصف الأصغر بالأكبر ، وكون عليته آتية من كونها تعبر

---

1) أنظر الفصل 1 من الباب 1 .

2) ابن تيمية : كتاب الرد ... ص 4 .

3) R.BLANCHE: La logique et son histoire. A.Colin. Paris. 1970. P.63

من الماهيـة . فتكون الماهيـة مبدأ لكل قياس كما يصرح أرسطو بذلك [(1)] ويكـون كل ذلـك سببـا في انحصار منطـق أرسطو في حدود ضيقـة وفي كونه لا يعدو أن يكون نظـريـة منطقيـة خاصـة محدودة بحدود ميتافيزيا صاحبهـا [(2)] .

ومنهم (ليون برانشفيك) (1869ـ1944م) الذي عندما نظـر في الخاصية الميتافيزيائيـة للقيـاس حسب رأي أرسطو وجد من بين ما وجد أن القياس في نظـر المعلم الأول أداة كاملة للعلم ، وبما أن العلم بالشيء انما يحصل عند العلم بعلتـه لأنه لا معرفـة حقة بدون معرفـة العلة [(3)] فان اعتماد القياس على الحد الأوسـط يجعل هذا الأخير في درجة العلة [(4)] فنطلب به ما نطالب بهـا . ويكون لزوم اتصاف الأصغـر بالأكبـر لزوما عليـا ايجاديا ، لا مجرد لزوم تساوقي أو تعاقبي ، وبالتالـي يكون لزوما صادرا من ماهيـة الأشياء كما تصورهـا مبادىء الوجود ، ومن هنا يتبين أن منطـق أرسطو مجرد امتداد للميتافيزيا الأرسطيـة ومن هنا أيضا تتجلى الوحدة العضويـة بين المنطق والميتافيزيـاء لدى أرسطو والمشائيـن عامـة من خلال تعليـق العلم بالأشيـاء على العلم بعللهـا ، وقصر صياغة هذا العلم على صيغة القيـاس المعروفـة .

ومنهم (أرنست كاسيرر) (1874ـ1945م) الذي عندما كان بصدد ضبـط النظريـة المتعلقـة بوضـع التصورات لاحـظ أن ((المنطـق الأرسطي على صعيـد مبادئـه العامة هو تعبير عن ميتافيزيائـه وانعكـاس أمين لها)) [(5)] بحيث يتعـذر فهم هـذه المبادىء بمعزل عن الاعتقادات التي تستند اليهـا الميتافيزياء الأرسطية . ذلك أن من شأن فكرة الماهيـة وفكـرة ترابـط صور الوجود أن تتحكما في تكوين صـور التفكيـر . ولئن كان تطـور المنطق الصوري يشهـد على تخلص هذا المنطـق من بعض الوشائـج التي كانـت تجعـل منه مجـرد صورة خاصـة من صـور الأنطولوجيا الأرسطية فان أصالة العلاقـة بين المنطق الصوري والأنطولوجيا الأرسطية جعلت من العسيـر

1) ARISTOTE: M.4.1078 b.24. Métaphysique

2) R.BLANCHE: La logique et son histoire. P.63

3) ARISTOTE: Métaphysique. 993 B.23

4) BRUNSCHVICG: La vertu métaphysique du syllogisme. in. la modalité jugement P.247. PUF. Paris. 1964

5) E.CASSIRER: Substance et fonction. Les éditions de minuit. 1977; Paris. P.14

على الرافبيـن في تخليصـه منها من المنطقييـن المحدثين أن يهملوافكرة التصور وأرلويتها في بناء نظـرية الاستنتاج [1]. والذي يهمنا من كل هذا ويكفينا انما هو التصريـح بأثـر العقائد الميتافيزيائـية في طرائق التفكيـر والاستدلال .

ولا جرمأن مايقوله (جاك مريتان) (1882ـ1973م) أحد الأرسطيين المحدثين يحق لنـا أن نعده قولا فصـلا في بيان صلة المنطـق بالميتافيزيا. فهوعند مايقول ((والحق انه لايمكن بناء منطـق سليم ، دون التسليم بميتافيزيا معرفيـة هي الميتافيزيا المعرفيـة لدى جميـع الناس اذ لامناص من ذلك، وفي مقابل ذلك فان جميـع الأخطـاء والضلالات التي سنبينهـا في المنطق انماهي ناجمة في أصلهـا من بعض الأخطـاء الميتافيزيائية الظاهرة أو الخفية)) [2] انما يريد بقوله هـذا أن يربط سلامـة المنطـق الصوري الأرسطي بسلامة الأنطولوجيا الأرسطيـــة . الا اننا نكتفـي من هـذا القـول بما يتضمنـه من اقرار بأن المنطق من حيث هو بناء معرفـي لايمكنـه أن يقـوم الا على أسـاس ميتافيزيـائـي .

واذا كانت الظـروف التي فكر فيهـا شيخ الاسلام لم تكن لتمكنـه من ملاحظـة أكثـرمن أن فســاد آراء المشائيـن المنطقية انما هو ناجم من فسـاد آرائهـم الميتافيزيـائية ، فان مقتضيـا ت الموقف تستلزم أن يكون من رأيه أيضا أن اصـلاح آرائهـم الميتافيزيائيـة ينجـم عنه حتمـا اصلاح آرائهـم المنطقيـة ، وبالتالـي أن تغييـرالتصـورات المتافيزيائيـة يتبعه تغيير في طرق التفكيـرومناهج الاستدلال. واذا كان ابن تيميـة لم يهتم بأمر اثبات الترابط بين المنطق والميتافيزيا لدى أرسطـو والمشائيـن ، فان في تاريخ المنطـق مايثبـت هذا الترابط لديهـم ولدى غيرهـم [3] .

ولعل في فلسفـة الرواقييـن مثالا آخر على هذا الترابط ، بل ربما كان في مخالفتهم لبعض الأجزاء من فلسفـة أرسطو ، الصـورة الأولى لانبثـاق منطق جديد مغاير لمنطق

1) IBID.P.14

2) J.MARITAIN: Petite logique. Tequi-Editeur. 1955. Paris. Note 4.P.28

3) R.BLANCHE: La logique et son histoire. P.94

المعلم الأول ، فهم ينكرون وجود الكليات خارج مظاهرها اللفظي ، وبهذا تكون النزعة الاسمية في منطقهم فرقا أساسيا بينهم وبين أرسطو وأتباعه من المشائين ، انهم ينكرون وجود ما يسميه المشاؤون : « الماهية » و « الصورة » . ذلك أن طبيعة الشيء لاتتمثل في اشتراكه مع غيره في عنصر من العناصر ، بل في تفرده بصفة معينة يختص بها لا يشاركه فيها غيره . واذا كان من الصعب على المرء أن يوفق بين المبدأ بين الأرسطيين اللذين يقول أحدهما : ((لاعلم الا بالكليات)) ، والاخر ((لا وجود الا للاعيان)) فان الرواقيين قد تخطوا الصعوبة بأنكار القضية الأولى وبالابقاء على القضية الثانية ، متفقين بذلك مع أرسطو وعلى قسم هام من فلسفته الحسية العقلية باستثناء المسائل الميتافيزيقية . اذ مادام لا وجود في الواقع الا للاعيان ، فان العلم لا يكون الا بالاعيان . وبالتالي فان المنطق لاينصب الا على الافراد العينية ، وليس على الكليات التي لا وجود لها الا في الأذهان .
وهكذا فقد كان على الرواقيين أن يرفضوا قسما من التصورات الميتافيزيائية الأرسطية حتى يجد وا أنفسهم مضطرين الى رفض المنطق الذي يساندها ، والى الاستعاضة عنه بمنطق آخر ، فالحد المعبر عن طبيعة الشيء لا يتقوم عندهم من الجنس والفصل النوعي كما هو الشأن عند أرسطو وأتباعه ، بل من الصفات الخاصة بكل فرد . فالحد هو تفصيل ما أجمله الاسم المحدود ، فهو اذن عمل أسلوبي لفظي .

ومن جهة أخرى يلزم من قصر الوجود العيني على الافراد ، أنه لافائدة من الحديث عنها على ما هي عليه من الصفات ، بل ينبغي توجيه الحديث عنها الى علاقات بعضها ببعض باعتبار ما سيحدث لها ، وما تصير اليه ، وما ينبئ به بعضها عن بعض ، بتذكر اقتران بعضها ببعض أو تعاقبهما في التجارب الادراكية الحسية الماضية ، فيكون ما يحدث للافراد العينية منبئا بعضه ببعض ، وبهذا يكون ترابط الظواهر التي توجد فيها الاشياء أو تحدث فيها الحوادث والظواهر ، ترابطا يسمح بالاستنتاج في شكل طبيعي بسيط . (1) ومعنى هذا بالمآل أن منطق أرسطو

---

1) V.BROCHARD: Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne Vrin.1966.P.224

متولد من فلسفة الجوهر والماهية ، ولذلك كان منطق تصورات وتداخلها ، وبالتالي يكون منطق الرواقيين متولدا من فلسفة الحدوث والترابط بين الحوادث فيكون منطق قضايا وتلازمها ، مما يمكننا من أن نقول في هذا الشأن مع (روبير بلانشي) : ((أن منطق الرواقين انما يتلاءم تماما مع مثل هذه الفلسفة ولذلك لم يكونوا ليكتفوا باستعارة منطق المشائين)) (1) ونعتقد أنه يسوغ لنا أن نستنتج من كل هذا أن التصورات الميتافيزيائية المختلفة لدى كل من المشائين والرواقين قد اقتضت لدى كل طائفة ماينا سبها من أساليب التفكير فلا يكون المنطق سوى أطر فكرية وقوالب ذهنية يحدد ها تصورنا لبنية الواقع عبر الزمان والمكان .

وفي هذا المنحنى يقدم لنا (جون ستوارت مل) (1806ـ1873م) سياقا آخر يتجلى فيه مفعول التصورات في تصور المنطق وفي وظيفته . ذلك ((أن غرض مل كان أن يكتب منطقا بحسب روح المذهب التجريبي ، وأكثر اتفاقا مع الاتجاهات العامة للفلسفة الانكليزية)) (2) ولعل أهم هذه الاتجاهات اتجاهان هما : اعتبار المعاني الكلية ، مجرد ألفاظ وأسماء لا وجود لمدلولها الا في الذهن ، واعتبار حقائق الأشياء ماثلة في ظواهرها ، فليس وراء الظواهر جواهر . فلا يواجه الفكر في الواقع الا وقائع وحوادث وظواهر ترابط بعضها ببعض وتقارنها في الماضي والحاضر يهيء الذهن لتوقع استمرار هذا الترابط والتقارن في المستقبل بحيث ((أن كل قضية منطقية تؤول الى القول بأن الظواهر الفلانية تصحبها دائما وأحيانا أولا تصحبها ابدا ظاهرة أخرى . ان هذه النظرة الى القضية بحسب المفهوم تتفق كما نرى مع فلسفة ظاهرية مثل فلسفة مل الذي لا يرى في الشيء سوى ((امكانية مستمرة من الاحساسات)) (3) ويلزم من هذا في نظره أن الفكر انما يواجه ويتعامل في الواقع مع الأشياء ومامع يطرأ عليها من أحوال في صورة وقائع وظواهر ، وبهذا الموقف يرفض هذا الفيلسوف

1) *R.BLANCHE: La logique et son histoire.P.95*

2) *R.BLANCHE: La logique et son histoire.P.249*

3) *IBID.P.251*

أن يكون في الابقاء على صورية المنطق أي فائدة أي فائدة يعول عليها ويرى أن المنطق ينبغي الا يبقى منحصرا في نظرية اللزوم بل يجب أن يتجاوزها الى نظرية ((الاستدلال بالمعنى الذي تكون فيه هذه العملية جزءا من مبحث الحقيقة)) (1) .

واذا كان لايهمنا كثيرا في هذا البحث أن يكون الفيلسوف الانكليزي قد تحول برأيه هذا في وظيفة المنطق من المباحث المنطقية الصرفة الى مباحث فلسفة العلوم وطرق اثبات الحقائق العلمية كما يلاحظ ذلك (روبير بلانشي) (2) فان الذي لايمكن الشك فيه هو أن (جون ستوارت مل) لاينكر أن يكون للفلاسفة آراء مختلفة في المبادئ المنطقية لأن وجهة النظر الخاصة التي يمكن أن تكون لأحد الفلاسفة حول المسائل الخلافية المنطقية ، لايمكن أن تتجرد عن الميل الى أحد المواقف من هذه المسائل الخلافية فلأن الميتافيزيقا عندما تتصدى لحل مشاكلها ملزمة باستعمال الوسائل الاستدلالية التي يقر المنطق صحتها (3) واذا كان مل لايحدد الشروط التي يتم فيها التعامل بين التصورات الميتافيزيائية والتصورات المنطقية ، فانه مع ذلك يجعل من المنطق حكما مطلقا اليه يرجع أمر قبول القضايا الميتافيزيائية أو رفضها ، بعد أن جعله مجرد وسيلة تستعين بها الميتافيزيقا لحل مشاكلها ، وعندئذ أفلا يكون من المشروع أن تختار الميتافيزيقا مايناسبها من الوسائل ؟ وسواء أقر (مل) بهذا الامر أو لم يقر به صراحة ، فان في محاولة دفع التهمة عن أن يكون للفلسفة التجريبية أثر في منطقه ، نوعا من الاقرار يدخل في قوله : ((ومع ذلك فان هذا لايضع بين المنطق والميتافيزيقا لاعلاقة أخرى ولا علاقة أوثق من العلاقة الموجودة بين المنطق وجميع العلوم الأخرى)) (4)

1) *J.S.MILL:Sustème de logique.T.1.P.234*

2) *R.BLANCHE:La logique et son histoire.P.253*

3) *J.S.MILL:Système de logique.T.1.Introduction P.14*

4) *J.S.MILL:Sustème de logique.T.1.Introduction.P.15*

واذا كانت الفلسفات السابقة قد ولدت أنواعا من المنطق مختلفة على الرغم من اتفاقها في أساس ميتافيزيائي : هو كون الماهية أمرا ثابتا وراء تغير الظواهر ومخالفا لها . فان هيغل (1770ـ1831م) الفيلسوف الالماني يرى أن تصور الماهية هذا تصور خاطئ ، ولذلك دعا الى تصور آخر هو التصور الحقيقي في نظره . والماهية ليست هوية ثابتة ، بل هي حركة وتطور من تعين الى آخر وليس بامكان التفكير العادي أن يفهم هذه الحركة وهذا التطور (1) شأنه في ذلك شأن كل من يعتمد مبدأ الهوية ومبدأ الثبات .

وعند ما فحص مقولة الماهية وجد ((انها مساوية لذاتها في سلبيتها المطلقة)) (2) الا أن هذه الهوية ينبغي ألا تتصور كما لو كانت هوية مجردة يقوم خلافها بأزائها كما هو الشأن عند عامة الناس به بل الهوية وخلافها ينبغي أن يفهما كما لو كانا متحدين ومتداخلين داخل الذات ، وبهذا يعتقد (هيغل) تصورا آخر لهوية الشيء وماهيته على أساس أن مساواة الماهية لذاتها هي في أن واحد لا مساواة وبالتالي تناقض (3) . لذلك يرى (هيغل) أنه ينبغي اعادة النظر في مبادئ المنطق القديم ومستنداتها الميتافيزيائية ، ووجد أن قوانين المنطق التقليدي قوانين متداعية أمام مقتضيات منطقه الذي يسميه الجدل .

فمبدأ الهوية الذي يقول : أ=أ هو مجرد تحصيل حاصل لا طائل تحته ، فلا يقدم ولا يؤخر لان القضية التي تعبر عنه قضية فارغة من المعنى ، والذين يتشبثون بهذا المبدأ انما يتشبثون بمبدأ فارغ ، لان الهوية التي يقال أنه يعبر عنها هوية فارغة ولانهم يؤكدون أن الهوية مخالفة للمغايرة . ((فالهوية والمغايرة أمران مختلفان)) (4) عند هم دون أن ينتبهوا الى أنهم بقولهم هذا يقرون ضمنيا بأن الهوية أمر مغاير . أفليسوا يقولون أن الهوية تختلف عن المغاير ؟ فلا بد من التسليم بأن هذا لامر ملازم

1) MAKOVELSKI:Histoire de la logique.XXXXXXXXXXXXXXXXXX .P.597

2) HEGEL:Science de la logique..Aubier.Paris.1949.T.2.P.31

3) MAKOVELSKI:Histoire de la logique.P.597

4) HEGEL:Science de la logique.T.2.P.34

لطبيعة الهوية . ((ويترتب على هذا أن الهوية اذا ماتضمنت مغايرات ، فان ذلك لا يعود لتدخل مؤثرات خارجية بل لطبيعتها ذاتها)) (1) وحتى في صورة ما اذا رجعنا الى ظاهر الأمور فاننا نجد أن القول المعبر عن الهوية يستلزم القول المعبر عن المغايرة ، أو كما يقول هيغل نجد : ((أن هذه الهوية عدم وانها (تعبر) عن السلبية والمغايرة المطلقة لذاتها)) (2) .

أما مبدأ عدم التناقض فان هيغل لا يراه الا تعبيرا آخر عن مبدأ الهوية . فنحن عند ما نقول : : أن (أ) لا يمكن أن تكون معا (أ) و (لا أ) ، انما نعبر عن مبدأ الهوية تعبيرا سلبيا . واذا كان الناس يسلمون بهذا دون أن يبينوا طريقة الانتقال من الصورة السلبية الى الصورة الايجابية لمبدأ الهوية ، فان هيغل يفسر هذا الانتقال بأن الهوية من حيث هي تصور ينجم عن حركة الفكر ، تعبر عن سلبية بسيطة ملازمة لتصورها ، ولا يكون مبدأ عدم التناقض الا تعبيرا أكمل وأشمل لهذه السلبية ، اذ هو يعبر عن (أ) وعن (لا أ) الذي هو المغاير المطلق لـ (أ) . لكن هذا المغاير لا يظهر الا ليزول على الفور ، فتكون الهوية واردة في صورة سلب للسلب اذ (أ) و (لا أ) مقدمان على أنهما متميزان ومختلفان ومنصبان كلاهما على نفس (أ) . ((وبهذا تبدو الهوية ـ كما يقول هيغل ـ كما لو كانت ذلك التنوع ضمن نسبتها ، أو كما لو كانت مجرد الاختلاف خارج كل نسبة)) (3) ويلزم من هذا في نظره أن يكون المبدأن : مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ليسا ذوي طبيعة تحليلية فحسب ، بل أن لهما طبيعة تركيبية وذلك أظهر في مبدأ عدم التناقض ((لأن هذا الأخير لا يتضمن في نصه المساواة الخالصة الفارغة فحسب ، بل وكذلك مغاير هذه المساواة ، ولا يتضمن الغير عامة فحسب ، بل وكذلك اللامساواة المطلقة والتناقض ذاته)) (4) . ثم يستخلص هيغل النتيجة اللازمة الحاسمة التي تطبع

---

(1) *IBID.P.34*

2) *IBID.T.2.P.37*

3) *IBID.P.37*

4) *HEGEL:Science de la logique.T.2.P.37*

منطقــة بالطابـع الذي يجعـل منـه أداة مناسبـة لمعالجـة تصوراتـه الميتافيزيائية فيقــول : ((ويلزم من هذه الاعتبارات في المقام الأول أن مبدأ الهوية أو مبدأ عــدم التناقـض لكونـه لا يعبر إلا عن الهويـة المجردة في مقابـل المغايرة ، فهو لا يعبــر عن أي حقيقـة ، وانه بدلا من أن يكون أحد قوانيـن الفكر فهو على العكس من ذلك تماما. وفي المقام الثاني أن هاتيـن القضيتيـن تحويان أكثر مما نظن أنهما تعبران عنه عنـد التلفـظ بهمـا وهو ضدهمـا ذاتـه والمغايـرة المطلقـة)) (1).

ومن دون أن نتوغـل في المسالـك التي تتشعب الى مختلف جوانب منطق هيغـل فاننا نعتقد أن فيمـا ذكرنـاه مايفي بالحاجـة الى بيان الصلة الوثيقـة بين ميتافيزيائه ومنطقـه أو جدلـه كمايسميـه ، فقد كان تصوره للماهيـة من حيث هي ملتقى الهويـة والمغايـرة موجبا لتصـور منطق قائم على مبدأ التناقـض في مقابل المنطق القائم على مبدأ عدم التناقـض واذا كان يصعـب علينا أن نتصـور منطقـا قائمـا على مبدأ التناقض فلابد أن يكون مايقصـده هيغل بذلك ذا صلة بتصوره للوجود ومبادئه . ولعل هذا الذي عبر عنه (برتراند رسل) (1872ـ1970م) عندما قال : ((أن المنطق كما يتصوره هيغل يعتبـر مماثـلا للميتافيزيـاء وشيئا مخالفـا كل المخالفـة لما يسمى منطقا لدى عامة النـــاس)) (2)

ان جميع حالات الترابط التي رأيناهـا حتى الآن بين المنطق والميتافيزياء قد اقترنـت بوجهة نظـر معينـة في الوجود عامـة وفي الماهيـة خاصـة ، فهل ينحل هذا الترابـط ولا يعود للمنطـق أي صلـة بالميتافيزيـاء عندما تتحول وظيفـة المنطق من الحديـث عن الحقيقـة المطلقـة وماهيات الأشياء الى الحديث عن هذا الحديث ذاته لتحديد مدى صدق تعبيـره عن الحقيقـة والواقـع كما يمكننـا أن نعرفه معرفة علميـة لامجال للاختلاف في الصـورة التي تقدمهـا لنا عن العالم ؟ فيحلل التصورات والقضايا والاستدلالات والنظريـات الواردة في هذا الشأن دون التفـات الى تطورهـا التاريخي أو شـروط نشأتهـا الاجتماعيـة أو النفسيـة ، ويقتصـر في تناولـه أياهـا على الهيكل

---

1) *IBID.P.38*

2) *B.RUSSEL Histoire de la philosophie occidentale.Gallimard.Paris.1953.P.743*

المنطقي الذي ترد فيه لاغير ؟فيمسير عندئذ كمايسميه (كارناب) (1891 ــ 1970م) منطق العلم [1] الذي أصطنعته (التجربية المنطقية) في مظاهرها الثلاثة : الذرية المنطقية والوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية .

فالذرية المنطقية ترى خلافا للواحدية في مذهب (سبينوزا) (1632 ــ 1677م) و(هيقل) اللذين يعتبران العالم مكونا من واقعة واحدة لاتقبل التعدد الا تجريدا ، ان هذا العالم على العكس من ذلك مجمع مؤلف من أفراد متمايزين لايكونون وحدة الا تجريدا ، وان كل فرد من أفراد المجمع يمثل ذرة وواقعة عينية ، وان كل ذرة من العالم الفيزيائي تطابقها ، ذرة ووحدة منطقية أو نطاقية (لغوية) هي التي ينبغي أن يهتم بها منطق العلم . وبذلك يكون على المنطق أن يتحول في رأي الذريين المنطقيين من النظر في وجود الوقائع الى النظر في الاقوال التي تعبر عنها ، ما دامت مختلف العلوم تختص بمعالجة وقائع العالم على اختلاف أنواعها ، والى الحكم عليها بالصدق أو الكذب استنادا الى التجربة الحسية التي تكون في نظرهم النافذة الوحيدة التي نطل منها على العالم لمعرفة وقائعه .وبذلك نتجاوز كثيرا من المشاكل الفلسفية الكاذبة بواسطة التحليل المنطقي واللغوي [2]

وحتى نبقى في حدود بحثنا فاننا ملتزمون بالكشف عن الأصول التي أوجدت هذا (المنطق الذري) أن صح التعبير، والتي هي ليست أصولا لاعلمية ولا منطاقية بل فلسفية كما يقول ناصر التجربية المنطقية باللسان العربي : ((وواضح أن رأيا كهذا في القضية المنطقية هو أنعكاس لمذهب التعدد والكثرة في العالم الطبيعي)) [3] بل هو يؤكد في ظروف أخرى ((انما من موضوع موضوعات المنطق الا وتختلف النظرة اليه باختلاف المذهب الفلسفي الأساسي الذي يتجه اليه الباحث)) [4] ذلك أن التحليل المنطقي انما تولد من تصورات النزعة الذرية المنطقية المتشبعة بالنزعة التجريبية والتي تريد

---

1) *R.CARNAP:Le problème de la logique de la science.Herman.1935.P.3*

2) *R.BRUSSEL:La méthode scientifique en philosophie.Payot.2è conférence*

3) زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة . الطبعة الرابعة 1965 ج 1 .ص 48

4) المصدر السابق : مقدمة الطبعة الثالثة ص هـ

أن تكون مهمة الفلسفة مهمة منطقية ، فتتناول بالتحليل جميع الاقوال لتميز صادقها من كاذبها ، وتترك للعالم مهمة الحديث عن طبيعة الاشياء ، وبهذا تتلاشى الاقوال الميتافيزيائية ، لأن التحليل المنطقي واللغوي يكشف عن لفظيتها وعدم واقعيتها ، فلا تبقى الا الاقوال العلمية التي تصف الوقائع العينية التي يتكون منها العالم .

ويكفينا من هذه الملامح التي يختص بها المنطق الذي أصطنعته الذرية المنطقية انه يستند الى أساسين فلسفيين : أحدهما يخص طبيعة الاشياء فلا توجد الا وقائع مستقل بعضها عن بعض ، والاخر يخص أصل المعرفة فلا توجد الا التجربة الحسية لمعرفة هذه الوقائع .(1)

أما الوضعية المنطقية فهي ترى أن الاقوال العلمية منحصرة في عبارات الاحكام التحليلية والاحكام التركيبية ، وكل ماسواهما فأقوال ميتافيزيائية خالية من المعنى باستثناء أقوال منطق العام . فهي تعبر عن قضايا النظام المنطقي للغة .(2) ويقصد الوضعيون المنطقيون بالنظام المنطقي للغة استخلاص النتائج التحليلية الناجمة من تطبيق قواعد النظم المعتبرة في اللغة العينية . وهذه القواعد نوعان : هما قواعد تأليف القضايا من الكلمات أو الاشارات اللغوية الاخرى وقواعد تحويل هذه القضايا بحيث يلزم بعضها عن بعض في شروط معينة ، وهي تطابق تقريبا مايسمى في المنطق بقواعد الاستدلال . الا أن قواعد التحويل لاتنصب على الاحكام من حيث هي أفعال يقوم بها الشعور ، بل على الاحكام من حيث هي تأليفات لغوية تهمل دلالتها ولا تؤخذ بعين الاعتبار الا صورتها ، لأن قواعد التحويل لاتهتم الا باللزوم اذ " فكرة اللزوم فكرة صورية محضة ليس لا علاقة لها بالدلالة)) .(3)

واذا طبقنا التحليل المنطقي على الأقوال العلمية ، وجب أن نميز فيها بين ثلاثة أنواع من القضايا : (1) القضية التحليلية وهي التي تكون صادقة دائما

---

1) L.VAX: L'empirisme logique. P.U.F. 1970. P.20

2) R.CARNAP: Le problème de la logique de la science. Herman. 1935. P.8

3) IBID. P.12

بقطع النظـــر عن دلالتهـــا . و(2) القضية المتناقضة وهي التي تلزم عنهاكل قضية و(3) القضيـــة التركيبيـــة . وهي التي ليست لاتحليليـــة ولا متناقضة ، والتي تسمى عادة بالقـــول الذي يصـــف الواقـــع ، وكل قول لا ينتمي الى أحد هذه الانـــــواع الثـــلاثـــة يكون خاليـــا من المعنى . فلا يمكن الحكم عليه لا بالصدق ولا بالكـــــذب كما هو الشأن بالنسبـــة الى قضـــايا الميتافيزيقا . اذ هي بالتعريـــف القضـــايـــا التي تتحدث عن أمـــور ليســـت في متناول العلـــوم التجريبيـــة . ((اذ بما أن معنى الجملـــة يكمن في عمليـــات التحقق من صدقهـــا ، فان القضيـــة لا تتحدث الا عما يقبل فيهـــا التحقق من صدقـــه . ولا يمكن أن تثبـــت الا واقعـــة تجريبيـــة . بحيث لو وجد شيء يتجاوز التجربـــة فان هـــذا " الشيء " بطبيعته لا يمكن الحديث عنه ولا التفكير فيه ولا السعـــي في طلبـــــــه)) (1) .

وبما أن الميتافيزيـــاء تريـــد أن تتحدث عن الواقـــع بغير لغة الرياضيات والمنطق التي تستعمـــل القضايا التحليليـــة ، وبغير لغة العلوم التجريبيـــة التي تستعمـــــل القضايـــا التركيبيـــة ، فان كل ما تقـــوله عن هذا الواقـــع سيكـــون خاليـــا من المعنى وتكون بذلك تتحدث عن مشاكل لا أساس لها . لانه لا معنى لها ، لانه لا يمكن التحقق منهـــا .

لكن (كارناب) ذاته قد أحس بما يترتـــب على أقوالـــه التي يتألف منها " منطق العلـــم " كما يتصـــوره ، والتي ذكرنا بعضهـــا بحســـب حاجة البحث ، فقال ((هنـــاك نقطـــة حرجـــة بالنسبـــة الى تصـــورنـــا العام ، وقد رد بعض الخصـــوم واعترضوا بأنه اذا كانت كل قضـــية لا تنتمي الى الرياضـــة أو الى العلم الصناعي هي قضية خاليـــــة من المعنى فان أقوالنا ذاتها ستندرج في هذا النوع)) (2) . واذا كان ينبغـــي لنا في هذا السياق أن نستعمل لغة (كارناب) قلنا أن القضية الخالية من المعنـــى لا تكـــون في عرفـــه الا قضيـــة ميتافيزيائيـــة ، وبالتالي يكـــون منطق العلم الذي أراده

---

1) *R.CARNAP;La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage.Herman.Paris.1934.P.36*

2) *CARNAP:Le problème de la logique de la science.P.6*

أداة للقضاء على الميتافيزيقا ولارساء الفلسفة على قواعد علمية ، ضربا من الميتافيزيقا ، على غرار ما أقربه أيضا (فتجنشتين) (1889_1951م) . في آخر رسالته المنطقية الفلسفية عند ما قال : ((ان قضاياي لتوضيح الموقف على النحو التالي : ان من يفهمني سيعلم آخر الأمر أن قضاياي كانت بغير معنى وذلك بعد أن يكون قد استخدمها في الصعود بأن صعد عليها ليجاوزها ، يجب عليه أن يعلو على هذه القضايا ، حينئذ يرى العالم بطريقة صحيحة)) (1) وتفاديا من هذه النتيجة المتناقضة مع المطلوب ، عمد (كارناب) الى استثناء أقوال " المنطق العلمي " وأخرجها من دائرة الاقوال الخالية من المعنى ، لانها في عرفه لاتتحدث عن الواقع بل عن قضايا النظم المنطقي للغة ، كما سبقت الاشارة الى ذلك منذ حين ، لكنه لا يمكن (كارناب) أن يتفادى من هذه النتيجة مع اعتماد مبدأ القابلية للتحقيق للتمييز بين ماله معنى من القضايا وما ليس له معنى. لأن هذا المبدأ يقوم على المقابلة بين الصورة المنطقية للواقعية وصورتها الواقعية كما تحصل في التجربة الادراكية الحسية ، وبهذا يكون " منطق العلم "(عند كارناب) والوضعيين المنطقيين عامة قد ارتبط ارتباطا عضويا بنظرية في المعرفة أملاها موقف فلسفي . (2)

وأمام الصعوبات التي واجهت الوضعية المنطقية عند ما تبين لها عدم كفاية التحليل المنطقي في تجليه معاني الاقوال عامة ، لأن كل تحليل انما يحصل بالتضحية ببعض المعنى المطلوب ، قامت الفلسفة التحليلية لكي تتجنب هذه الصعوبات ، وتواصل مهمة البحث عن معاني الأقوال عامة ، بعد العدول عن مهمة التمييز بين الاقوال ذات المعنى والاقوال الخالية منه ، وعن مهمة مناهضة الميتافيزيقا ، والاهتمام بتوضيح الاقوال من حيث هي أقوال بنقلها من صورة غير واضحة الى صورة واضحة. ووجد أصحابها أن لهذا التحليل طريقتين على الاقل . ذلك أن الاقوال العادية ان كانت كافية بالنسبة الى الأمور العادية ، فهي غير كافية بالنسبة الى الوضوح الفلسفي المطلوب ، لذلك يجب نقلها الى قضايا مثالية تستجيب بصورتها

1) فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية ترجمة عزمي اسلام ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة 1968 . 54 .6.

2) *ERROL.E.HARRIS:Nature,esprit,et science moderne.Editions.l'age d'homme Lausanne.1979*

ومضمونهما الى حاجات الفهم الفلسفي ، وهذا ما فعلت الوضعية المنطقية عندما اصطنعت لغة المنطق الرمزي ، آملة منها في الصورية وتجنب مساوئ اللغات الطبيعية . لكن اذا كانت القضايا العلمية تقبل النقل الى لغة المنطق الرمزي فان قضايا الكلام العادي لا تقبله . وعندئذ يتعين على الباحث أن يختار ما تركيب القضايا المثالية مع العدول عن طلب الوصول الى المعنى الحقيقي الذي يتضمنه الكلام العادي ، وأما طلب الوصول الى توضيح المعنى الدقيق الذي يدل عليه الكلام العادي مع التسليم بأن النقل الى القضايا المثالية ليس سبيلا الى هذا التوضيح .

ان الطريق الأول هو طريق اعادة التركيب اللغوي ، والثاني هو طريق الوصف اللغوي فاذا سلك الباحث الطريق الأول ، وجب عليه أن يضع نظاما صوريا يستعمل جهاز المنطق الحديث الذي يغذي مضمونه بواسطة بديهيات وتعريفات ، اما اذا سلك الطريق الثاني فانه يتعين عليه أن يصف الوظائف المنطقية المعقدة التي تقوم بها تصورات الحياة اليومية . واذ ذاك لا يلزمه أن يضع قواعد بل يكون عليه أن يراعي الاستعمال .

ان المفاضلة بين الطريقتين تتأثر لا محالة بالمعنى الذي يعطيه الباحث فكرة التوضيح . فاذا قبل المعنى الذي يعطيها اياه (كارناب) مال الى اختيار الطريق الأول من دون شك .

لكن وضع الأنظمة الصورية مهما كان أمرا مجديا في تجلية معاني الأقوال العلمية فان استعماله في تجلية معاني الأقوال غير العلمية قليل الجدوى لتعذر مقابلة بعض التصورات التي تثير مشاكل فلسفية بتصورات مقبولة علميا مقابلة تطابق . بل ان الوقائع تبين أن استعمال الأنظمة الصورية لتوضيح الأقوال غير العلمية يقتضي استعمال المفاهيم العلمية ، مما يترتب عليه استعمال اللغة للحديث عن أمور استعمالين احدهما حسي والآخر غير حسي . ولا شك في أن من يختار الطريق الأول يمكنه أن يسلم بأن هناك فرقا بين استعمال مفاهيم دقيقة لأغراض علمية ، وتوضيح المفاهيم العادية التي تجري على ألسنة عامة الناس ، ولا يمكنه أن ينكر أن يكون هذا التوضيح من مهام الفلسفة ، لكن يمكنه ، علاوة

على ذلــك ، ان يزعم أن مهمــة التوضيـح تكون ايســر عند استعمال الانظمــــة الصوريــة . ويمكنــه أن يدعي أيضــا أن محاولــة تحايــل صــور الكلام العادي ستفشل لا محالة أمام تفكك اللغـــة العادية وعدم استقرارها وكثرة تعقيداتها ، لكي يرتب على كل ذلــك أنه يتعيـــن وضع نظــام لغوي واضــح دقيــق ، وهكذا يؤول الامر الى مأزق لا مخرج منه عند الامتناع عن التراجع . (1)

لكن (ستروسن) (1919ـ) عندما يسلم جدلا بأن المسألة قد تكون في نهايــة الامر مسألــة ذوق واختيــار شخصي ة فانه لا يخفي ان لديه من الاعتبارات ما يجعلــه يختـــار الطريــق الثانــي الذي هو طريق الوصف (2) ويرى أنه مادام ال المقصـــود هو الفهـــم الفلسفــي ، فان المن المعقول التذكير بطابع المشاكل الفلسفية وبعدم الفهــم الفلسفــي ، واذا كان من الضروري أن يؤول من يسلك الطريق الاول (اعادة التركيــب) العبارات اللغويــة التي يستعملهـــا في نظريته ، فان هذا التأويــل يجب أن يكــون بالفاظ معروفـــــة وغير تابعــة للنظريــة فاذا ما أراد أن يصل الى التوضيــح التام ، فانه لا يكفيــه في ذلك أن تكون العبــارات اللغويــــــة في نظريتــه محـــددة ، لان ارادة التوضيــح هذه تكون عديمة الاثر اذا كانت النتائج المحصلــة لا صلــة لها بالمشاكــل الفلسفيــة التي تثيرهـــا عادة ، التصورات التــي يريـــد توضيحهـــا ، ومن المسلم به أن هـــذه المشاكــل انما نشأت في أحضان التصورات العاديـــــة التي لم يُعَدْ تركيبهـــا وفي الوظائف الخفية التي تقوم بها العبارات ال الطبيعيــة فاذا كان قصـــد من يسلــك الطريــق الاول أن يبدد المشاكـــــل الناشئـــة حينـــئذ ، فانه لا يستطيـــع ذلك الا اذا استطاع أن يقابل كل نقطــــة من المشاكــل الناجمــة من العبارات العاديــة بنقطــة من نظامــه الصــوري ، ولن يتمكن من ذلــك الا اذا كان عالمـــا بوظيفــة التصورات العاديــة ، وحينئذ يتعين عليـــــه أن يصنــف وظيفـــة عبارات الكلام الطبيعــي ، لان هذا هو العمل الذي يمكننـــا مـــن حل المشاكــل الفلسفيـــة ومن التغلـــب على صعوباتها التي انما تكون قد نشأت فـــي

1) *P.F.STRAWSON: Analyse, science et métaphysique. in. la philosophie analytique Editions de minuit. Paris. 1962. P. 105*

2) *IBID. P. 110*

أحسان الوظائف الخفية التي تقوم بها التصورات العادية لدى الناس كافة .

ويرى (ستراوسن) (1) ان هذا ليس معناه أن وضع الأنظمة الصورية لايفيد في الاضطلاع بمهمة التوضيح ، لكن مجرد وضعها لايكفي في حصول التوضيح بل ان التقيد بالنظر الى التصورات الطبيعية من خلال أنظمة التصورات المركبة سيقوم حائلا دون الوصول الى الوظيفة التي تقوم بها التصورات التي ترد في الكلام العادي . لأن النظام الصوري قد يهمل بعض الوظائف التي تقوم بها عبارات في اللغة العادية لها علاقة بحل المشاكل الفلسفية التي تعرض في التصورات العادية (2)

ولدى هنا يمكننا أن نستخلص النتيجة التي نريد الوصول اليها وهي أن الفلسفة التحليلية قد بينت منذ نشأتها ومن خلال تطورها أن نوعية المشاكل الفلسفية ونوعية اللغة المستعملة في التعبير عن هذه المشاكل قد اقتضت لدى أصحابها البحث عن أداة تحليلية مناسبة تتكيف مع طبيعة التصورات التي يتكون منها اتجاه أصحابها .

ولا شك في أن هذا هو وضع جميع الفلسفات التي تعتمد نظرية في المعرفة واحدة ويمكننا أن نلاحظ أن الفلسفات التي رأيناها تخضع انفسها منطقا معينا يعرضها ويبررها فلسفات تهتم في منطقها بقوانين الفكر في تعاملها مع المعاني الثابتة المتمايزة المتدافعة بمقتضى قوانين الفكر الثلاثة وهي قوانين الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع ، لكن الفلسفة الماركسية لاترى في قوانين الفكر هذه سوى انعكاس لقوانين العالم الخارجي (3) فيكون منطق الفكر تابعا لمنطق الأشياء كما يعرضها علينا الواقع المتغير الذي تتحكم فيه قوانين الصيرورة التي تعبر عنها قوانين الجدل باعتباره كما يقول (كيدروف) (1903 –) على أثر انغلز (1820 – 1895م) : ((علم القوانين العامة لكل تطور يحصل في العالم

1) IBID.P.111
2) IBID.112

3) CHEPTULINE: Categories et lois de la dialectique. Editions du progres. Moscou 1978.P.86

الخارجي وفي الشعور البشري الذي يمثل أنعكاس العالم الخارجي في شعور الانسان)) (1) .

لذلك تنطلق الفلسفة الماركسية في تصورها للمشاكل النظرية وفي حلها أياها من منطلقين : أحدهما أن الشعور مجرد انعكاس للعالم الخارجي الذي يوجد مستقلا عنه على شكل تصورات ومقولات ومذاهب ونظريات علمية ، فتكون هذه هي مقدمات المادية الفلسفية الماركسية ، والمنطلق الآخر هو أن العالم الخارجي وكذلك تمثلاته التصورية أي انعكاسه في الشعور هما أمران يتحركان ويتغيران ويتطوران باستمرار ، وتكون هذه هي مقدمات الجدل الماركسي ، وبالتالي فان التصورات والأحكام والاستدلالات أي صور التفكير ذاتها من حيث هي مجرد انعكاس للعالم الموجود خارجنا ، هي أمور تتغير وتتطور وتتداخل خلال التطور التاريخي للعلم وللمعرفة البشرية ، لانها مترابطة ومتلازمة وتكون هذه هي مقدمات المنطق الجدلي الماركسي (2) .

ومن هذين المنطلقين بدأ للماركسيين ضيق الاطار التي يقدمها المنطق الصوري للفكر ، وظهرت لهم الحاجة الى المنطق الجدلي الذي تبدو مقولاته وقوانينه أقدر على التعبير عن التغيرات التي تحصل في عالم الاشياء ، وعن قوانين هذا التغير اذ هي مجرد انعكاس لهذه التغيرات ، وهذا لا يمنع أن يكون للمنطقيين هدف واحد هو البحث عن الحقيقة والحق ، الا أنهما في نظر الماركسيين يختلفان في تصور أبعاد هذه الحقيقة ((فمن وجهة نظر المنطق الديالكتي ليست الحقيقة شيئا معطى مرة واحدة لاغير ، ليست شيئا مكتملا محددا مجمدا ساكنا بل الامر خلاف ذلك . فالحقيقة هي عملية نمو معرفة الانسان للعالم الموضوعي خلال كل تاريخ المجتمع)) (3) .

ولهذا يكون المنطق الصوري في نظر الماركسيين ذا طابع أوّلي بالنسبة الى المنطق الجدلي . لأن أصحابه ينظرون الى صوره والى مضامينه وقوانينه

1) *KEDROV:Dialectique,logique,gnéoséologie:leur unité.Edition du progres.1970 P.20*

2) *IBID.P.19*

3) كيدروف : المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي ، منشورات دار دمشق بدون تاريخ ص9 .

كما لو كانت ثابتــة . لكن الواقـع كما يرى الماركسيـون هوأن الحقائق الثابتــة لاتصادف الا في حالات اعتبارية عادية سطحية قليلة الأهمية في مجال المعرفـة والبحث عن الحقيقـة (1) ومهما كانت قوانين المنطق الصوري ضرورية في كل عمل ذهني فهي غير كافية للتعبير عن نوعية العلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض في عالم التغير والصيرورة . فيكون المنطق الصوري صالحا للاستعمال في الحدود التي يمكن فيها اعتبار الأشياء ثابتة نسبيا ، أما عند ماينظر المرء الى الواقـع الاشياء في تغيرها وتفاعلها وصيرورتها ، فان هذه الحدود تصبح ضيقـة . فتمس الحاجة الى تحطيمها كمايقول الماركسيون ، وفي هذا المعنى يرى (أنغلز) أن الجدل (بتحطيمه الأفق الضيق للمنطق يتضمن بذرة نظرة أرحب الى العالم)) (2) ذلك أن الحكم في المنطق الصوري يعتبر أمـرا مكتملا ومعطى تماما ، بينما يعتبره المنطق الجدلي صيغة لفكرة قابلـة للتحرك والتطور . لأن الحكم لدى الجدليين يتضمن بذورا لتناقضات جدلية تتحرك وتتطور في نطاقها معرفة الانسان (3) وبهذا يثبت في نظر الماركسيين ان الحاجة الى المنطق الجدلي حاجة أصيلة مبعثها الحاجة الى التعبير عن واقـع متشابك متحرك ومتطور على الدوام .

ان المنطق الجدلي يقوم في الفلسفة الماركسية بوظيفة النظر في قوانين الفكر وصوره من جهة تطور كل من صورته ومضمونه معا . فيكون المنطق الجدلي مجرد وجه من أوجه الجدل عامة . اذ هو امتداد الجدل الى مجال الفكر البشري والى تأويل صوره وقوانينه . (4) لكن بما أن الجدل هو العلم الذي يدرس القوانين العامة لكل تطور سواء أكان في العالم الخارجي أوفي انعكاسه على الفكر البشري فهو يشمل ويغطي نظرية المعرفة عند مايقدم جوابا ماديا على مسألة العلاقة بين ماهو مادي وما هو مثالي وبين الفكر والوجود . (5) فلايكون بين الجدل والمنطق الجدلي ونظرية المعرفة تداخل وتكامل فحسب بل أن بينها اد ماجا واتحادا يجعل منها جميعا مفهوما واحدا ذا أوجه ثلاثة ، فتكون صورة الحقيقة وأداتها ومضمونها شيئا واحدا . وهذا مايؤكده (كيدروف) على لسان كل

1) المصدر السابق 14
2) ENGELS: Anti-duhring. Editions sociales. 2è edition. 1963. P. 165
3)) KEDROV: Dialectique, logique, gneoséologie: leur unité. P. 21
4) IBID. P. 21
5) IBID. P. 21

من (ماركس) (1818_1883م) و(أنجلز) (1820_1895م) و(لينين) (1870_1924م) عندما يقول : ((أن جميع مشاكل المادية الفلسفية والنظرية المادية في المعرفة تطرح وتحل في المادية الجدلية وبالتالي في الجدلية المادية بتطبيق المنهج الجدلي تطبيقا شاملا .أما مسائل الجدل والمنطق فهي [تطرح وتحل] انطلاقا من المقدمات الفلسفية التي تعتمدها المادية)) (1) .

لكن يكفينا من كل هذا أن نلاحظ أن المنطق الجدلي معطى من معطيات الفلسفة الماركسية اصطنعه اصحابه للتعبير عن القواعد التي تعطي هذه الفلسفة الاتساق الذي تستمد منه قوتها من حيث هي نسق فلسفي ووجهة نظر في الوجود والمعرفة ، وذلك عند تكوين التصورات والأحكام والانتقال من بعضها الى بعض من أجل الاستدلال .

واذا كانت كل النظريات المنطقية الكبرى أو بالاخرى التأويلات الكبرى التي أعطت المنطق اتجاهات مختلفة خلال تاريخه ، انما نشأت في أحضان مذاهب فلسفية ومواقف اعتقادية تنطلق من أمور تسلم بها تسليما ، فان المواقف النقدية التي وقفها شيخ الاسلام ابن تيمية من المنطق المشائي لا يمكن أن تخلو هي الاخرى من بواعث اعتقادية وآراء مقسورة .

وبالفعل نقد رأيناه يصرح بالاسباب التي دفعته الى نقد المنطق المشائي (2) والتي تعود في اسابها الى اعتقاد أصحابه انه السبيل الوحيد الى اليقين لاعتماده على مبادىء العقل الذي هو واحد عند جميع الناس ، فيكون الدليل العقلي هو الوسيلة التي تعرف بها الحقيقة والتي نهتدي بها الى الحق ، وتكون جميع القضايا التي يعارضها الدليل العقلي قضايا غير يقينية وبالتالي لا يعتد بها .

ومن هنا يبدو لنا أن (الرد على المنطقيين) قام به شيخ الاسلام بعد (بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) (3) فيكون نقده للمنطق المشائي انما دفعه اليه

1) IBID.P.7

2) الباب الأول : الفصل الأول : (6)

3) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 253 .

حرصه على ازالة التعارض الحقيقي عند بعض النظار والظاهري عند بعضهم الآخر ، بين العقل والنقل ، لأنهما ((اذا تعارضا تعارض الضدين أمتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما ، وهذا الكلام قد جعله الرازي [544–606هـ] واتباعه قانونا كليا فيما يستدل به من كتب الله وكلام انبيائه ، وما لا يستدل به ، ولهذا ردوا الاستدلال بما جاءت به الانبياء والمرسلون في صفات الله تعالى وغير ذلك من الأمور التي أنبؤا بها وظن هؤلاء أن العقل يعارضها ، وقد يضم بعضهم الى ذلك ان الأدلة السمعية لاتفيد اليقين)) (1)

وقد كان هذا داعيا كافيا لابن تيمية الى ضرورة القيام بفحص شامل لصناعة الأدلة العقلية ، لمعرفة قيمتها من خلال الكشف عن أصولها ، وأختبار مادتها وضبط صورتها ، فوجد أن الأدلة العقلية ليست جنسا متميزا عما سواه ، له ضابط موضوعي يعرف به ، ولا شيئا اتفق عليه العقلاء بل كل مستدل يعد دليله قطعيا مع أن خصمه يبطله ، ويرى أن بطلانه انما علمه بالعقل ، فاذا لم تكن الادلة العقلية متميزة ولا متفقا عليها و ((جوز أصحابها فيما لم يعلمه أحدهم بالاضطرار من أخبار الرسول أن يقدمها عليه ، لزم من ذلك تكذيب كل من هؤلاء بما يعلم غيره بالاضطرار أن الرسول أخبره)) (2) وبعبارة أخرى يكون استعمال الدليل العقلي جائزا عند غياب الدليل النقلي الضروري ، وغير جائز عند حضوره . لأن ((العلوم الضرورية أصل العلوم النظرية)) (3) وفي تجويز بطلان العلوم الضرورية تجويز لبطلان العلوم النظرية ويلزم من هذا بطلان العلوم كلها .

وليس يلزم من هذا بدون شك ، أن شيخ الاسلام يطعن في جنس الأدلة العقلية ولا في ماعلم العقل صحته علم اليقين ، وانما يطعن في دعوى من يدعي أن دليله العقلي يخالف الدليل النقلي من الكتاب والسنة في أي مسألة من المسائل الشرعية . لأن المستدل لايلجأ الى الدليل العقلي الا عند فقدان الدليل الضروري القائم على التجربة الحسية والمعاينة ، ثم أن الواقع يبين أن الدليل العقلي ليس محل اتفاق لدى عامة العقلاء اذ لايوجد ((دليل لم يقدح فيه بالعقل)) (4) .

1) بيان موافقة صريح المعقول . . . على هامش منهاج السنة لابن تيمية ج 1 ص 2 .
2) المصدر السابق ج 1 ص 104 .
3) نفس المصدر السابق ص 105 .
4) المصدر السابق ص 111 .

وانطلاقا من هذه المبادئ يستقر رأي شيخ الاسلام على ((أن كل ماعارض الشرع من العقليات ، فالعقل يعلم فساده وان لم يعارض العقل ، وماعلم فساده بالعقل لايجوز أن يعارض به عقل ولا شرع)) [1] وبهذا يجعل الامام ابن تيمية المعقول الصريح مطابقا للمنقول الصحيح ، فيكون العقل النظري المجرد من عوارض المفارق والمكابرة ، والخطاب الشرعي الذي لم تعكر صفوه شوائب الأهواء ، أمرا واحدا لاجتماعهما في الفطرة السليمة الخالصة ، فلا يكون التعارض بينهما الا في الظاهر ولدى الجاهليين والمعاندين ، اذ يكفي بيان فساد الحجة العقلية حتى ينتبه أصحابها الى فساد هذا ((وذلك لأن الله خلق عباده على الفطرة ، والعقول السليمة مفطورة على الحق لولا المعارضات)) [2] التي يعتمد فيها أصحابها أمورا غير عقلية صريحة وغير شرعية صحيحة في آن واحد ، لذا فان الرسل كما يقول شيخ الاسلام ((لم يخبروا بمحالات العقول وانما يخبرون بمجازات العقول ، ومايعلم بصريح العقل انتفاؤه لايجوز أن تخبر به الرسل ، بل تخبر بما لا يعلمه العقل وبما يعجز العقل عن معرفته)) [3] ولا يمكن التمييز بين ما يجيزه العقل وما يحيله الا بالفطرة السليمة التي تنبعث منها الارادات الصحيحة والحركات المستقيمة [4] انبعاثا طبيعيا ليس فيه مشقة ولا تعقيد وليس فيه صنعة ولا تقييد .

فالانسان يستطيع بفطرته السليمة ((أن يتصور الأشياء تصورا عمليا مبنيا على تمييز كل واحد منها بخصائصه جميعا)) [5] وليس كما يزعم المشاؤون بمعرفة الجنس القريب والفصل النوعي ، لأن تصور الأشياء على هذه الشاكلة ليس تصورا فطريا ، بل انه لا يحصل الا بمشقة التفكير والترتيب وعناء التقسيم والتبويب ، فكل انسان يتصور ما الانسان ؟ ولكن ليس دائما بالطريقة التي يريدها المشاؤون والتي سموها صناعة الحد ، بعد أن وضعوها واصطلحوا عليها ، فصعبوا السهل الذي يحصل بالفطرة ، وعقدوا البسيط الذي ينقدح في البداهة عند الوهلة .

---

1) المصدر السابق ص 111 .
2) المصدر السابق ص 234 .
3) المصدر السابق ج 2 ص 162 .
4) ابن تيمية كتاب الرد ... ص 26 .
5) المصدر السابق ص 30 .

الأولى، وقرروا أن التصورات انما تكتسب بالحد ، بينما واقع الناس يبين أنهم يتصورون الأشياء التي يتعاملون معها في حياتهم اليومية تصورا فطريا يستوي فيه الذين تعلموا الصناعة والذين لم يتعلموها ، ومن أراد منهم تعريف شيء فانه لا يستطيع ذلك الا بعد أن يكون قد عرفه من قبل ، وأدركه ادراكا مباشرا وعاينه . (1) وعند ذلك لا يعود المقصود من تعريفه الا توضيح اللفظ الموضوع بالاصطلاح للدلالة على الشيء الذي أدركه ((فتكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم (. . .) وهو التمييز بين الشيء المحدود وغيره))؟ (2) .

ولهذا فانه لا يمكن تطبيق صناعة الحد بالطريقة المشائية على معرفة الحدود الشرعية كما فعل بعض النظار الذين لم يعرفوا خطر هذا المقام ، فأهملوه . وكان من نتائج أهماله في نظر ابن تيمية ان ((دخل الفساد في العقول والأديان على كثير من الناس . اذ خلطوا ماذكره أهل المنطق في الحدود بالعلوم النبوية التي جاءت بها الرسل)) (3) ذلك أن الحدود الشرعية انما تعرف من الدين بالتعيين والمثال والوصف على غرار سائر الأمور الأخرى غير الشرعية ، وعندئذ لا يمكن أن يكون التعريف الا شرحا للألفاظ أو اشارة الى الأشياء أو وصفا لها ، فالطريق الوحيد الى تصور الأشياء في نظر شيخ الاسلام انما هو معرفتها عن طريق الادراك الحسي المباشر الحاصل بالمعاينة ، أو غير المباشر الحاصل بالوصف والذي يؤول الى المعاينة . (4) وبالتالي فان تعريف الشيء يكون بذكر جميع صفاته المميزة له كما تقدمها التجربة الحسية على النحو الذي سبق لنا تفصيله . (5)

وكذلك لا يستطيع الانسان بفطرته السليمة أن يثبت الأحكام الشرعية بدلالة بعضها على بعض بصورة مباشرة بدون وساطة حكم ثالث لاثنين منها كما يشترط ذلك المشاؤون ، ويرى انه لا مناص منه للمستدل ، ذلك أن الحكم اذا كان كليا فانه يدل مباشرة على حكم كل حالة جزئية تدخل في عمومه ، واذا كان جزئيا فانه يمكن أن يدل

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص39 .
2) المصدر السابق ص39 .
3) المصدر السابق ص 31 .
4) المصدر السابق ص 55 .
5) في الفصلين 2و3 من الباب الأول .

وحده على ثبوت حكم آخر مثله عند معرفة علته : ذلك ان الانسان يعلم بفطرته أن المحكوم بعلى الكلي محكوم به على جزئياته ، مثلما يعلم أن تلازم الشيئين يكون دليلا لأحدهما على الآخر ، وعندئذ لا يعود الاستدلال بالقياس الشمولي هو الطريق الوحيد الى معرفة الأحكام عامة كما يقرر ذلك المشاؤون ، بل أن الأحكام الشرعية غير المنصوص عليها انما تمكن معرفتها بقياس التمثيل الذي قلل المشاؤون من شأنه ووصموه بأنه ظني غير يقيني لعدم اعتماده على قضية كلية هي شرط ضروري لكل استنتاج . وفاتهم أن القضية الكلية ذاتها لا يمكن أن تأتلف الا من قضايا جزئية متماثلة ، وذلك بواسطة قياس التمثيل ،(1) وانها أمر اعتباري لا وجود لمضمونها الا في الذهن ـ انها متى ائتلفت لم تعد منطلقا للقياس بل تكون نتيجة لقياس سابق حكم فيه على الاشياء المتماثلة بأحكام متماثلة ، ثم عُبر عن مجموع الأحكام الجزئية المتماثلة بقضية كلية واحدة ، لتكون القضية الكلية مجرد مجموع للقضايا الجزئية العينية التي تندرج فيها .

وعلى هذا يلاحظ ابن تيمية أن دلالة شيء على آخر تعود الى فكرة اللزوم التي تنشأ في ذهن الانسان على أثر ملاحظته الاقتران بين أمرين في التجربة الحسية . ((فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم وان لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ))(2) فمن عرف الشروط الضرورية أو الشروط الكافية عرف الشروط اللازمة لوجود الشيء ، والتي متى وجدت وجد بها أو عندها الشيء ، ومتى عدمت عدم . ومعنى هذا أن الاستدلال يؤول في نهاية الأمر الى أكتشاف علاقة العلية بين الاشياء ، ولا يكون هذا الأكتشاف الا بملاحظة الاقتران بين الاشياء والصفات والوقائع كما تعرض في التجربة الادراكية الحسية .

وتتجلى في كل هذا أن مجال الاستدلال بالقياس الشمولي والقياس التمثيلي انما هو مجال الأفراد المتماثلة ، بحيث متى عدمت المماثلة امتنع القياس بنوعيه.

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . ص 115 .
2) المصدر السابق ص 252 .

ولهذا يقرر شيخ الاسلام أن : ((القياس الذي يستوي أفراده ويماثل الفرع فيه أصلــه فهذا يمتنع استعمالــه في حق الله تعالى ، فان الله لا مثل لــه .)) (1)

ان هذا أبطال الاستعمال القياس بنوعيه في حق الله تعالى ، وليس أبطالا لاستعمال الاستدلال في الالهيات .((فانه يستدل بأحد المتلازمين على الآخر وبانتفائه على انتفائه فان كان المدلول معينا كانت الآية معينة)) (2) ولهذا يستعمل القرآن الاستدلال بالآيات الدالة على أن الله خالق كل شيء ، بالاستناد الى مبدأ العلية الذي يعرف بمقتضاها كل انسان في فطرة سليمة أن لكل موجود علة أخرجته من العدم الى الوجود العيني ، كما يستعمل الاستدلال بقياس الأولى : ((وهو أن ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه فالرب أحق به وما نــزه عنه مخلوق من النقائص فالرب أحق بتنزيهه عنه)) (3) ويبين أن قياس الأولى لا يخرج من النطاق الذي يستعمل فيه مبدأ العلية . ويلزم من هذا في رأي شيخ الاسلام أن الانسب في هذا المقام هو استعمال علاقة العلية في الاستدلال ، لأنها تعبر عن مبدأ فطري ، ولأن كل استدلال انما يؤول اليه في نهاية الأمر ، اذ الحد الأوسط عند المشائين هو الذي يمكن بواسطته الحكم بالأكبر على الأصغر فاذ لولاه لما حصل هذا الحكم ، فيكون بالتالي هو علة الحكم ، بحيث متى عرف الحد الأوسط جرى القياس وحصل الحكم الذي يعبر عن نتيجة القياس . لكنه فاتهم أن العلم بعلة الحكم اذا مارجعنا فيه الى واقع الناس ، فانه يغني عن اجراء القياس على الصورة التي أصطنعها المشاؤون ، فأصبحوا يتشبثون بها ويحصرون فيها صورة الاستدلال ، اذ معرفة العلة تهدي الى معرفة المعلول بصورة مباشرة ، كما هو الشأن لدى عموم الناس في أحوالهم العادية . (4)

وعندئذ يكون قياس التمثيل ليس أقل شأنا في التفكير الشرعي من قياس الشمول في التفكير غير الشرعي ، لأنه اذا كان الحكم الشرعي الكلي غير موجود ، فلا سبيل

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 351 .
2) المصدر السابق . ص 351 .
3) المصدر السابق . ص 350 .
4) المصدر السابق . ص 351 .

الى معرفة أحكام جديدة الا باستعمال قياس التمثيل الذي يقوم على الحاق حكم الفرع بحكم الأصل ، أي على أن حكم الشيء حكم مثيله ، واذا ماوجد الحكم الشرعي الكلي ، فانه لايحتاج الى القياس ، لأن جميع الحالات الجزئية تكون داخلة في عموم النص الوارد في صيغة كلية .

ويلزم من هذا في نظر شيخ الاسلام أن للاستدلال طرقا أخرى غير التي حصره فيهما المشاؤون ، وانهما ضرورية في الحالات التي لايتيسر فيهما استعمال قياس الشمول أو لايصلح لهما ، وان قياس التمثيل الذي لايأتلف الا عند معرفة علة الحكم في الأصل ، فان حكم الفرع فيه يدور مع العلة وجودا أو عدما . وبالتالي يكون تطبيقه عاما . وعندئذ لايكون بين قياس الشمول وقياس التمثيل فرق جوهري بل "((كل ماذكر بهذا القياس يمكن ذكره بهذا القياس)) (1) وانما يختلفان في البنية دون الوظيفة وفي الالفاظ دون النتائج .

والى هنا يمكننا أن نلاحظ أن اعتبارات دينية هي بمثابة المبادىء التي ينطلق منهما التفكير الديني قد أقتضت لدى شيخ الاسلام الدفاع عن مفهوم للمنطق يستوعب هذا التفكير ويكسبه تماسكا يجعل قضاياه يشد بعضهما بعضا ، فضل صورة الاستدلال الفطرية التي يستعملهما عامة الناس من دون تعلم مغاير لتعلم اللغة على صورته الاصطناعية التي انما تكتسب بالتعلم ، والتي لايمارسها الا خاصتهم الذين يكونون انما تعلموها من أجل غاية نظرية هي معرفة أصول الاستدلال وليس من أجل ممارسة هذا الاستدلال في حد ذاته ، لأن طلب أصول الاستدلال لايمكن الا بعد معرفة الاستدلال وممارسته ، ويكون في تفصيله هذا قد اعتمد البداهة التي لاتخفى على أحد من الناس والتي لايمكن أن ينازع فيها عاقل .

لهذا اد افع شيخ الاسلام عن الموقف الفطري في الحد وفي القياس وجده ، مماجعله يقف موقفا تجريبيا مماثلا للموقف التجريبي الذي اقتضاه من فلاسفة أمثال (لوك) (1632ـ1704م) و(باركلي) (1685ـ1753) و(هيوم) (1711 ـ1776م)

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد ...ص353.

و(مل) (1806_1873م) حرصهم على تبرير العقيدة المسيحية تبريراعقليا حيال المعرفــــة العلميــــة .وذلك اذا ماتحــــن أردنا أن نفهم المذهـب التجريبي . في سياقــه التاريخي كما ينبهنــا الى ذلــك : (كارل بوبر)(1902ـ) الذي يرى أن ((هــذا مايفــسر لماذا تعتبــر المعرفــة في جميــع المجالات ضربــا مــن الاعتقــاد ، وهو أعتقــاد تبرره البداهــة وخاصــة البداهــة الادراكيــة أي البداهــة الحسيــة)) (1) .

ولا شك في أن مثــل هــذه الاعتبارات المعرفيــة والاهتمامات الاعتقاديــة هي التي جعلــت الامام ابن تيميــة ومن وجدوا أنفسهم في مثل وضعيته يفضلــون الصورة الطبيعية للتفكير على صورته الصناعيــة التى عرضــه بها المشاؤون ويرجعــــون كل معرفــة نظريــة الى أصــولهــا الضروريــة فيجعلــون البداهــة مرادفــة للضـــــــرورة .

---

1) K.POPPER:La connaissance objective.Editions"Complexe"Bruxelles.1972.P.141

الفصل الثاني

المنطق الطبيعي والمنطق الصناعي

ان نقد المنطق شيء ورفضه شيء آخر ، وليس يلزم أن يكون كل نقد للمنطق رفضا له برمته ، وإذا أصبح من الثابت لدينا الآن أن ابن تيمية قد نقد المنطق المشائي وبعبارة أدق ، بعض الآراء المنطقية المشائية لأسباب خاصة ، شأنه في ذلك شأن جميع الذين نقدوه لأسباب خاصة أيضا ، فهل هو بنقده لهذه الآراء يرفض المنطق المشائي جملة وتفصيلا ؟ وهل يلزم من هذا الرفض عنده وقوعه في رفض قواعد التفكير عامة عند الناس جميعا ؟

ان تاريخ الفكر الاسلامي لا ينقل الينا أي صدى لهذا النقد يكافئ قوته أو يضاعفها بفهم مبدأ هذا النقد والبناء عليه كما كان مرجوا أو متوقعا ، عدا ترديدا خافتا لبعض أوجه هذا النقد ، قام به أئمة أمثال ابن قيم الجوزية (691_751هـ) وعبد الوهاب السبكي (727_771هـ) وابن الوزير الصنعاني (775_840هـ) وجلال الدين السيوطي (849_911هـ) نازعتهم اليه اليه نفس النوازع من دون شك الا أنهم لم ينهضوا به نهوض العارفين بمسالكه القادرين على تمديد هذه المسالك والذهاب فيها الى أبعد مما فعل شيخ الاسلام الذي وان كان مسبوقا في هذا المضمار سبقا زمنيا الا أنه لم يلحق به لا السلف ولا الخلف من نقاد المنطق المشائي ، وذاك الملأن (كتاب الرد على المنطقيين) لم يكن ليروج بين أناس حالت بينهم وبينه ثقافة عصر الانحطاط وأما الآن خصوم مؤلفه زهدوا الناس في قراءته أو نفروهم منها ، وأيا كان السبب فإن المهتمين بالدراسات المنطقية العربية منذ بداية [illegible] عصر النهضة حتى سنة 1949م ـ 1368هـ التي طبع ونشر فيها كتاب "الرد على المنطقيين" لأول مرة عن نسخة واحدة فريدة في خزانة الكتب الآصفية بحيدر آباد الدكن بالهند ، قد جروا وجاروا بعض المستشرقين على ((أن المنطق العربي مجرد نسخة من منطق أرسطو وأنه لم يضع لابن سينا ولا الفلاسفة

المسلمون الآخرون مذهبا منطقيا جديدا. لقد اقتبسوا كلهم من الارغانون ونسجوا على هذا المنوال. فليست كتبهم المنطقية الشخصية الا مجرد تلخيص في صورمختلفة)) (1)

لكن بعد نشر (كتاب الرد على المنطقيين) ونشر مالخصه منه جلال الدين السيوطي (849_911هـ) تحت عنوان (كتاب جهد القريحة في تجريد النصيحة) سنة 1366هـ/ 1947م (2) ، ونشر كتاب (نقض المنطق لابن تيمية) (3) سنة 1370/ 1951م، ونشر علي سامي النشار دراسته عن (مناهج البحث عند مفكري الاسلام) (4) سنة 1367هـ/ 1947م، فلم يعد بامكان أحد ان يبقى على الرأي الذي كان شائعا بين المهتمين بالفكر الاسلامي وبقضية اصالته ، والذي يمكن ان نعد أقوال ابراهيم مذكور الآنفة الذكر تعبيرا كافيا عنه ، وقد تدارك هذا الاخير أقواله بعد الاطلاع على هذه المصادر السالفة الذكر أو على بعضها من دون شك ، فقال : ((أن العرب مع تبنيهم للمنطق الارسطي لم يتخلوا عن نقده فالسهروردي، وابن تيمية قد نقدا نظرية الحد والقياس . وقد وضع هذا الاخير مؤلفا هاما هو (الرد على المنطقيين) الذي نشر أخيرا في بومباي (1949) نقد فيه بالتفصيل مختلف أجزاء المنطق الذي روجه من تقدمه من المؤلفين العرب وقد أظهر فيه ضربا من النعرة (= الشوفينية) واعتراضا صريحا على تعليم الفلسفة الأننا نجد فيه على الرغم من حرارة اللهجة تحليلات ثاقبة)) (5) ويمكننا أن نفهم من هذا القول أن في نقد ابن تيمية للمنطق المشائي تحاملا عليه ينم عن نزعة ذاتية، ومهما كان هذا الحكم عاما ومجملا لا يبين عن رأي نهائي اصاحبه في أثر بارز في تاريخ المنطق العربي ، فانه مسبوق برأي آخر رآه (علي سامي النشار) في نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو من خلال تلخيص جلال الدين السيوطي فقال : (((وفي ايجاز يقدم لنا ابن تيمية في هذا الفصل مبحثا كاملا متفق العناصر متناسق

---

1) *I.MADKOUR: L'organon d'Aristote dans le monde arabe. Vrin. 1934. P. 268*

2) بتحقيق علي سامي النشار مع كتاب "صون المنطق والكلام" ويبدو أن كتاب ابن تيمية قد عرف باسم "نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان" كما يذكر السيوطي ذلك في تجريده لهذا الكتاب .

3) بتحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان عبد الرحمن الصنيع مطبعة السنة المحمدية القاهرة 1370هـ_1951م .

4) دار الفكر العربي . القاهرة 1947 .

5) *I.MADKOUR: L'organon d'Aristote... préface de la 2e edition 1968*

الأجزاء محاولا أن يثبت بأن المنطق ليس مخالفا فحسب لصحيح المنقول بل لصريح المعقول)) [1] الا أنه لا يمكننا أن نستشف من هذا القول حكما قيميا لصاحبه على عمل شيخ الاسلام ، بل يبدو لنا أنه ليس أكثر من بيان رأي هذا الأخير في المنطق المشائي ، في حين أنه يتعين معرفة الموقف الحقيقي الذي وقفه شيخ الاسلام من المنطق المشائي ، اذ لا يكفي أن نقول : أنه ((نقد النطق الأرسطي في عصر كان فيه ذلك المنطق صنم الفكر المعبود فقد نقدا صحيحا زلزل من هيكله وهتك قناع القداسة الزائف عن وجهه ليبدو في صورته الحقيقية)) [2] لأن في هذا القول من التقييم الاجمالي لعمل شيخ الاسلام ما لا يمكن معه تبين وجه الصحة فيه ، ولذلك يتعين علينا أن نتعرف الموقف الحقيقي الذي وقفه ابن تيمية من المنطق المشائي .

وان كان بديهيا أن ناقد الشيء لا بد أن يكون عالما به ، فان في نقد ابن تيمية للمنطق المشائي ما يكفي لاثبات أنه كان على علم كاف بمسائله فقد أورد في (كتاب الرد على المنطقيين) نصوصا متراوحة بين الطول والقصر استشهد بها في مناقشاته عند الرفض وعند القبول ، وقد يكون ما كتبه الامام الغزالي في المنطق ، ولا سيما كتابه المسمى (معيار العلم) هو المصدر الذي عول عليه في نقد الآراء المنطقية أكثر مما يكون قد عول على كتب ابن سينا ، لأنه عندما يقول : ((أن أبا حامد وضع مقدمة منطقية في أول " المستصفى " وزعم أن من لم يحط بها علما فلا ثقة له بشيء من علومه وصنف في ذلك ((محك النظر)) و ((معيار العلم)) . ودوا ما اشتدت بثقته ، وأعجب من ذلك أنه وضع كتابا سماه : " القسطاس المستقيم " ونسبه الى أنه تعلمه من الأنبياء ، وانما تعلمه من ابن سينا ، وابن سينا تعلمه من كتب أرسطو)) [3] فانه يجوز لنا أن نرى في ذلك اشارة منه الى أن أقوال الغزالي في المنطق مسايرة لأقوال ابن سينا المنطقية المستمدة من كتب أرسطو التي وضعها في المنطق ، وليس يلزم من هذا أن يكون

1) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام . دار الفكر العربي 1947 ص 199
2) عبد الرحمن الوكيل ، في مقدمته لكتاب نقض المنطق لابن تيمية المقدمة ص 13.
3) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 14 .

شيخ الاسلام قد اقتصر في نقده على ماعرضه الامام الغزالي من مسائل المنطق في كتبه . بل اننا عندما نجده يذكر رأي سائر طوائف النظار في وظيفة الحد فيقول : ((وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الاثبات وغيرهم كأبي الحسن الأشعري والقاضي ابي بكر وأبي اسحاق وأبي بكر بن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي المعالي الجويني وأبي الميمون النسفي وغيرهم ، وقبلهم أبو علي وأبو هاشم وعبد الجبار وأمثالهم من شيوخ المعتزلة ، وكذلك ابن النوبخت والموسوي والطوسي وغيرهم من شيوخ الشيعة ، وكذلك محمد بن الهيصم وغيره من شيوخ الكرامية)) (1) فاننا نجد في هذا القول الذي أوردناه على سبيل المثال ، دليلا واضحا على سعة اطلاع صاحبه على آراء العارفين بالموضوع الذي يعالجه ، ولو أننا نعتقد أن في مجرد مواقفه المختلفة من القضايا المنطقية التي ناقشها وردها على المشائين، دلالة كافية على صحة الماسه بمختلف مسائل المنطق كما كانت معروفة حتى عصره في الثقافة العربية الاسلامية ، الا أننا علاوة على ذلك نريد أن نتخذ من القول الآنف الذكر دليلا على علم قائله بالمبادئ والتوابع الفلسفية التي امتدت منها الآراء المنطقية لدى المشائين وامتدت اليها ، ومن هنا يحق لنا أن نعتقد أن شيخ الاسلام كان عند اقدامه على نقد المنطق المشائي على علم كاف بمسائله يؤهله للقيام بهذا النقد .

ومعنى هذا أن المنطق المشائي في نظر شيخ الاسلام لم يكن مجرد ((آلة لسائر أجزاء الفلسفة)) (2) أو جزءا من الفلسفة كما يقول ابن سينا أحد كبار المشائين الاسلاميين ، بل هو متولد منها . فقد كان قبل ذلك في نظر أرسطو والمشائين اليونانيين ((أداة العلم . وموضوعه الخاص هو العلم ذاته)) (3) وصار في نظر الغزالي ((معيارا للنظر والاعتبار وميزانا للبحث والافتكار وصيقلا للذهن ومشحذ القوة الفكر والعقل)) (4) ومعنى هذا أن المنطق حتى عصر ابن تيمية كان يمثل ما نسميه الآن " نظرية المعرفة " بمعناها العام، فهو ليس أدلة الفكر التي يحصل بها ويتحدد بأطر استعمالها فحسب بل أنه

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص15 .
2) ابن سينا : الشفاء ـ المنطق ـ المدخل ص16 .
3) TRICOT: *Traité de logique formelle*. P.15
4) الغزالي . معيار العلم تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف بمصر 1961 ص59 .

معيار العلم الذي يحدد نطاق الصحة والخطأ فيه ، وبالتالي فهو يمثل قواعد التفكير التي بدونها لا يحصل تفكير ولا استدلال ، فتكون كل حركة يقوم بها الفكر انما تجري على مقتضى هذه القواعد التي يؤدي عدم مراعاتها الى فساد التفكير وتناقضه ، ويلزم من هذا أن قواعد المنطق هي قواعد الفكر . ويكون المنطق هو جوهر الفكر ، ولا يكون الفكر سوى العمل بقواعد المنطق ، وعندئذ يلزم ، في نظر شيخ الاسلام من تلازم المنطق والعلم بحسب مايذهب اليه المشاؤون ، أن يكون الاضطراب في احدهما ناجما عن خلل في الآخر وعلى وجه التبسط أن يكون الخلل في اللازم من الخلل في الملزوم أي إن يكون الخلل في منطق المشائيين جزءا من الخلل في آرائهم الميتافيزيائية . لذلك ينطلق ابن تيمية في نقده لهذا المنطق من فكرة ((ان كثيرا مما ذكروه في أصولهم في الالهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الالهيات)) (1) وهي فكرة توصل اليها بعد مناقشة دعوى تعارض الادلة السمعية والأدلة العقلية لبيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول حسب تعبيره ، وتبين له أن الخلل الوارد في آرائهم الفلسفية والمنطقية ناجم من الخلل الموجود في المبادىء الميتافيزيائية التي إعتمدوها ، فاعتبروا حقائق الأشياء ماثلة في ماهياتها وقرروا أن لاعلم الا بالكليات ، ومن هنا كان منطق المشائين مخالطا لميتافيزيائهم .

اذن لقد كان المنطق يمثل لدى المشائيين نظرية المعرفة ، لانه كان يمثل في نظرهم السبيل الوحيد الى العلم بالأشياء علما يقينيا ، ذلك لأن ((العالم اليوناني كما نظمه أرسطو هو قبل كل شيء منطق : ذلك أن معرفة الشيء تحصل بتحليل مفهومه ، وكل تقدم في هذه المعرفة مرهون بالتوغل في المفهوم)) (2) . ومن خلال أقوال الشيخ الرئيس يرى شارح أحد كتبه نصير الدين الطوسي (597ـ672هـ) ان المنطق : ((بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل حكم مطلوب مما هو حاصل عند الناظر أو يعين على ذلك ،

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 4 .

2) *TRICOT: Traité de logique formelle. P.7*

والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى التي هي حقائق الموجودات وأحكامها المعقولة)) [1] . لأن الشيخ الرئيس من خلال فهمه لأقوال الشراح اليونانيين لكتب أرسطو المنطقية ، يرى أن ((المراد من المنطق أن يكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره)) [2] . ويبدو أن وظيفة المنطق كما حددها ابن سينا بقوله هذا هي التي أستقر عليها رأيه نهائيا ، ووقف عندها من أقتفى أثره من المنطقيين الاسلاميين ، وقد وجد ابن تيمية جميع المشائيين الاسلاميين الذين كتبوا في المنطق ((يزعمون أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره)) [3] ، وكأنما المراد بهذه العبارة انما هو ربط استقامة التفكير وصحته بالتزام قواعد المنطق وسلوك طرقه كما يعرضها ويفصلها المشاؤون في كتبهم ، فلا يعرف الانسان شيئا الا عن طريق تعريفه ، ولا يصدق بحكم الا عن طريق أحكام أخرى ، مما يتطلب دراية بقواعد التعريف وقواعد البرهان ، ويبدو أن هذا الربط بين الفكر والمنطق الذي يصل الى درجة التوحيد أو على الأقل بين استقامة التفكير وصحته من جهة ، وايراده على الصورة التي يستمد منها صحته من جهة أخرى هو ربط يجدونه في التحليل النظري دون الواقع العملي .

ثم أن المنطق مادام ينحل في نهاية الأمر الى العمل بمقتضى مبادىء العقل الاساسية المعروفة ، ولا سيما مبدأ عدم التناقض ، فان طبيعته تكون بالضرورة من طبيعتها . واذا كانت كل محاولة للبرهنة على مبدأ عدم التناقض تؤول لا محالة الى المصادرة على المطلوب الاول كما يلاحظ أرسطو [4] فما ذاك الا لأنه مبدأ بديهي ظاهر بنفسه ولأنه من جملة ((القضايا التي يصدق بها العقل الصريح لذاته ولغريزته ، لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه)) [5] كما يقول الساوي ، واذا علم الانسان بهذه المبادىء العقلية من حيث هي قضايا كلية علما بديهيا ، فان علمه بالقضية المعينة القائلة : ان هذين النقيضين المعينين عندما يتصورها نقيضين

---

1) ابن سينا : الاشارة والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي نشرة سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر 1960 ، ج 1 ، ص 168 .

2) المصدر السابق ج 1 ، ص 167 .

3) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 7 .

4) *ARISTOTE: Metaphysique. T.4. 100 6.a*

5) الساوي : البصائر النصيرية . ص 283 .

لايجتمعان ولا يرتفعان يكون علما أظهر من العلم بأن كل نقيضين لايجتمعان ولا يرتفعان (1) لأن الوجود في الأعيان أظهر من الوجود في الأذهان .

ومن هنا تفرض نفسها فكرة المنطق الطبيعي الذي يعمل بمقتضاه العقل عند ممارسة جميع العلوم التي منها المنطق الصناعي نفسه ، واذا كان قد بدا لنصير الدين الطوسي ان ((الاشكال الذي يورد في هذا الموضع – وهو أن يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه أو الى منطق آخر – ينحل به)) (2) أي ينبغي أن يكون المنطق آلة لجميع العلوم ، فان انحلال هذا الاشكال لم يتصوره الطوسي فيما يبدو لنا الا ينفي أن تكون الأوليات في حاجة الى اثبات بالدليل وبالتالي بالمنطق ، واذا كان في افتراضه لم يستبعد الحاجة الى منطق آخر ، أي الى منطق مغاير للمنطق الصناعي ، فان هذا المنطق الآخر لايمكن أن يكون الا المنطق الطبيعي الذي يجده كل انسان في نفسه ويستطيع به الاستدلال الصحيح بمحض الفطرة السليمة .

ان هذا المنطق الفطري الذي أراد شيخ الاسلام الرجوع والارجاع اليه والدفاع عنه (3) هو المنطق الذي أحس الامام الغزالي وجوده لدى عامة الناس قياسا على مايكون قد وجده هو في نفسه والذي يمكن أن يكون بديلا كافيا عن المنطق الصناعي ، ولاشك أن دفع هذا الامكان هو الذي جعله يقول : ((لعلك تقول أيها المنخدع بما عندك من العلوم الذهنية المستهتر بما تسوق اليه البراهين العقلية ، ماهذا التفخيم والتعظيم ؟ وأي حاجة بالعاقل الى معيار وميزان ، فالعقل هو القسطاس المستقيم والمعيار القويم ، فلا يحتاج العاقل بعد كمال عقله الى تسديد وتقويم)) (4) وهو يريد بهذا القول أن يشير الى أفضلية التفكير الصناعي لديه على التفكير الطبيعي الذي لايخرج في نظره عن نطاق المحسوسات والوهميات اللتين معهما ((سبقا في أول الفطرة الى النفس)) (5) فانهما يحولان بينها وبين الحقائق التي تكمن وراءهما والتي انما ينفذ اليها الحاكم العقلي (6) ، ومن دون شك عندما يأخذ بقواعد الصناعة .

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص108 .
2) نصير الدين الطوسي : شرح الاشارات والتنبيهات لابن سيناج 1. ص168 نشرة سليمان دنيا
3) أنظر الفصل 3 من الباب 3 .
4) الغزالي : معيار العلم . ص 61 .
5) المصدر السابق . ص62 .
6) المصدر السابق : ص 62 .

وليس يلزم من المقابلة بين "البراهين العقلية" و"العقل الكامل" التي وضعها الامام الغزالي في قوله الآنف الذكر أن يكون فيهما اشارة الى التسليم بوجود عقلين مختلفين بالنوع يقتسمان الناس، أحدهما يعمل بحسب قوانين الصناعة والآخر بحسب النشأة الطبيعية . بل الذي يتبادر الى الذهن أن هناك عقلا واحدا يمكن أن يعمل لدى كل انسان بمقتضى الاستعداد الطبيعي كما يمكن أن يعمل بمقتضى ترتيبات معينة لا تحصل الا بالاكتساب والتعلم والدربة .

ويظهر أن هذا الأمر لم ينكره أحد من النظار ، لأنه واقع من الناس جميعا ويشاهده بعضهم من بعض، لكن المشكلة كما عبر عنها ابن تيمية هي : ((هل تستغني النفوس في علومها الكلية عن نفس القياس المذكور ومواده المعينة ؟ فالاستغناء عن جنس هذا القياس شيء وعن الصناعة القانونية التي يوزن بها القياس شيء آخر)) (1) ومن دون أن نحمل الكلمات ما لا تحتمل فانه يبدو لنا أن مضمونها ينم عن تمييز واضح لدى صاحبها بين الوضع الطبيعي والوضع الصناعي في تفكير الانسان عامة واستدلاله خاصة .

واذا كان واضحا أن أصحاب الصناعة من المشائين يعتبرون صورة التفكير الصناعي أفضل من صورته الطبيعية كما هو الشأن لدى الامام الغزالي مثلا، فان شيخ الاسلام يرى أن التفكير الطبيعي هو لب التفكير الصناعي ، وان المنطق الصناعي ليس سوى عرض بعدي للمنطق الطبيعي ، القصد منه ليس تحصيل الأحكام ، بل بيان أسباب صدقها أو كذبها وبالتالي أظهار موجبات قبولها أو رفضها فلا يكون المنطق أداة لاكتساب العلم كما يذهب الى ذلك المشاؤون بل هو ميزان لتمييز صادق الأحكام من كاذبها عند ما يتعلق الغرض بالدفاع عنها أو بالاعتراض عليها ، فهو مجرد وصف للمنطق الطبيعي ، يحلل مادته الى عناصرها ويتعرف صور ائتلاف هذه العناصر ، ومن هنا يتبين أن الناس عند ما يفكرون فهم يستعملون لا محالة المنطق الطبيعي ، وعند ما يناظرون غيرهم ويجادلونهم دفاعا عن آرائهم أو ابطالا لآراء غيرهم

---

(1) ابن تيمية: كتاب الرد : . . . ص 157 .

فانهم يعمدون الى المنطق الصناعي عند مايكونون على علم بقواعده وتقنياته . أما عند مايكونون جاهلين بهذه القواعد والتقنيات فانهم يتمسكون بمواقفهم لا يتزحزحون عنها لاقتناعهم بصحتها وشعورهم بسدادها على الرغم من القصور عن الدفاع عنها ، كما أنهم يرفضون بعض الآراء ويصمدون في الرفض مقتنعين بفسادها حاسين بتهافتها على الرغم من أنهم لا يعرفون استعمال التقنيات التي يكون بها بيان هذا الفساد وهذا التهافت .

ومن هذا التمييز بين المنطق من حيث هو جريان الفكر على وفق القوانين الفطرية ، والمنطق من حيث هو صناعة وتقنية لتحليل مضمون الفكر بعد حصوله بمعرفة عناصر هذا المضمون وصورة تأليفها يمكن أن يرتفع اللبس الذي طالما نجم من الخلط بين المفهومين ومن توحيدهما ، مما نجمت عنه مشكلة شغلت الأذهان في عصر شيخ الاسلام وهي مشكلة وجه الحاجة الى المنطق بعد أن قرر الامام الغزالي أن من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلا . (1)

وعندما نعلم أن رأي الغزالي هذا في المنطق قد ورد في مقدمة كتابه " المستصفي من علم الأصول " فانه يحق للواقف عليه أن يتبادر الى ذهنه أن الحاجة الى المنطق ماسة حتى بالنسبة الى العلوم الشرعية ، فيكون تعلمه فرضا على الخائض فيها . لأنه لا يمكن تحصيل العلوم الشرعية الا بعد تحصيل علم المنطق الذي هو مقدمة لها ولسائر العلوم الأخرى ويكون استنباط الأحكام لما يجد من الواقائع متوقفا على استعمال المنطق من حيث هو منهج للبحث عن تلك الأحكام .

وهذا أمر لا يرتضيه شيخ الاسلام الذي يرى أن من ذهب هذا المذهب كشف عن جهله بالشرع ، وبفائدة المنطق في آن واحد ، اذ لو انتبه الى أن فائدة المنطق ليست كسب المعارف ، بل مجرد عرضها لمناصرتها اومناهضتها ، لعلم ((أن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم باحسان وأئمة المسلمين ، عرفوا مايجب عليهم وكمل علمهم وايمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان ، فكيف يقال أنه لا يوثق بالعلم

---

1) الغزالي : المستصفي ج 1 المقدمة .

ان لم يوزن به؟ أويقال أن فطر بني آدم في الغالب لاتستقيم الا به)) [1] وانطلاقا من هذه الملاحظة ينكر شيخ الاسلام أن يكون تحصيل العلوم عامة متوقفا على تحصيل المنطق النظري الذي ينحل في نهاية الأمر الى مجرد اصطلاحات موضوعة بإزاء معاني المنطق الطبيعي ومبادئه المعلومة بالفطرة ، والتي توزن بها المجهولات ، اذ التوسل بالمعلوم الى المجهول طريق فطري ((موجود عند أمتنا وغير أمتنا ممن لم يسمع قط بمنطق اليونان فعلم أن الأمم غير محتاجة اليه)) [2]

ومن هنا يمكننا أن نبلور رأي الامام ابن تيمية في وجه الحاجة الى المنطق :
فالمنطق من حيث هو صورة نمطية يتصور بها الفكر ولا يخرج عن اطارها هو أمر فطري ينشأ مع الانسان فهو لا يتعلم. لأن في تعلمه تحصيلا للحاصل. أما من حيث هو تحليل للفكر من أجل معرفة صورته ومكونات هذه الصورة للتمييز بين الوضع الطبيعي الصحيح والوضع غير الطبيعي الفاسد فيهما بغرض المجادلة والمناظرة فهو أمر غير فطري يكتسب بالتعلم ويتعين تعلمه على من أراد تحصيل الفائدة المرجوة فيه ، لأن المعرفة انما تطلب من مصادرها المنحصرة في التجربة الادراكية الحسية ، ولا يتبين لزوم بعضها من بعض الا بترتيبها ، ووضعها على هيأة معينة تجعل قبول بعضها مندرجا في قبول بعضها الآخر أو مصاحبا له . وبعبارة أخرى فان العلم بأحكام الموجودات العينية لا يحصل بالقياس المنطقي البتة . فلا يكون لهذا القياس بمفهومه المشائي سوى استعمال واحد مفيد لمن رام ذلك منه ، أشار اليه الامام ابن تيمية بقوله : ((وانما يستعمل القياس في مثل ذلك لأجل الغالط والمعاند فيضرب له المثل وتذكر الكلية ، ردا لغلطه وعناده ، بخلاف من كان سليم الفطرة)) [3] .

وباستثناء فائدته في المناظرات والمجادلات فان شيخ الاسلام لا يجد له أي فائدة عملية أخرى ، اذ ما يزعمه المشاؤون من أنه أداة لكسب المعرفة فغير صحيح بل هو أداة لعرض هذه المعرفة بعد اكتسابها ، على الصورة التي

1) ابن تيمية : كتاب الرد على . . . ص179 .
2) المصدر السابق : ص179 .
3) المصدر السابق : ص316 .

يتبين فيهما لزوم بعضهما من بعض لملاحظة هذا التلازم بينهما في التجربة الحسية ، لذلك يرى شيخ الاسلام أن ((صورة القياس لاتدفع صحتها)) (1). ولا يمكن أن تكون محل نزاع ولا أن يماري فيها أحد ، سواء أتعلق الأمر بالقياس الاقتراني أو بالقياس الاستثنائي ، لكن التسليم بصحة صورة القياس ان كان يلزم منه التسليم بصحة النتائج فانه لا يلزم منه أن يكون القياس هو السبيل الوحيد للوصول الى هذه النتائج : ((بل مايحصل به قد يحصل بدونه وقد يحصل بدونه مالا يحصل به)) (2). ذلك أنه اذا كان المقصود من القياس انما هو العلم بأحكام الموجودات الذهنية ، ففائدته قليلة لا يلتفت اليها ، لأن الانسان انما يطلب بطبيعته أحكام الموجودات المعينة التي تفرض نفسها عليه في معاملاته اليومية ، واذا كان المقصود منه هو العلم بأحكام الموجودات العينية ، فان العلم بأحكام هذه الموجودات واحدا واحدا سابق للعلم الكلي الذي يشملها والذي يصاغ في قضية كلية وجودها المسبق ضروري لحصول القياس . ذلك أن العلم بالقضايا الجزئية سابق بالضرورة في الوجود للعلم بالقضية الكلية التي تعبر عنها جميعا ، ومعنى هذا أن القضية الجزئية تعلم قبل تكوين القياس ، وبالتالي بدونه واعتمادا على هذا استقر رأي شيخ الاسلام على أن القياس الشمولي مادام مبناه على القضية الكلية التي لاتوجد الا في الأذهان فان نتائجه اما معلومة من قبل لأنها متحققة ومندرجة في القضية الكلية واما افتراضية لا وجود لها الا في الذهن لأنها لم تتحقق بعد ((فاذا أحس الانسان ببعض الأفراد الخارجية انتزع منه وصفا كليا لا سيما اذا كثرت أفراده ، فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية ، وحينئذ فالقياس التمثيلي أصل لقياس الشمول)) (3).

من هنا تبين للامام ابن تيمية أن المنطق المشائي منطق نظري لأن الأمور التي يعالجها هي معان مجردة (4). فلا يمكن أن تكون نتائجه الا من جنس مقدماته . وغاية مايتوصل اليه المستدل هو الاستدلال بالقضية الكلية على

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 293 .

2) ابن تيمية: كتاب الرد . . . ص293 .

3) المصدر السابق: ص233 .

4) المصدر السابق : ص308 .

أفرادها . ويلزم من هذا في نظره أن ((يكون الاستدلال عليها بالقياس الذي يسمونه البرهان استدلالا على الأجلي بالاخفى)) [1] . وهو من دون شك عمل غير طبيعي وغير مفيد . ومهما ظن المشاؤون أن ذلك جار في قياس الشمول الذي يستدل فيه بالقضية الكلية على القضية الجزئية المعينة ، كما هو الشأن في القياس الشهير الذي يذهب من كون: كل انسان فانيا ومن كون : سقراط انسانا الى الجزم بأن : سقراط فان ، فان القضية الجزئية التي يسميها المشاؤون نتيجة القياس قد سبق العلم بها بواسطة قياس التمثيل الذي يحكم فيه على الشيء بحكم مثله اعتمادا على تماثلهما في الصفة التي أوجبت الحكم . فتكون القضية الكلية ذاتها انما تنعقد بقياس التمثيل . اذ القضية الكلية ليست سوى تعبير اجمالي عن عدد غير محدود من القضايا الجزئية المتماثلة ، لأن المماثلة بين الأشياء لا تنعقد بين العدد المشاهد منها فحسب ، بل تتعداه الى ما ليس واقعا في مجال المشاهدة : ((فيكون العلم بما لم يعلم من المفردات الموجودة في الخارج قياسا على ما علم منها ، وهذا حق لا ينازع فيه عاقل)) [2] لكن الذي ما فتىء النظار ينازعون فيه هو قيمة هذا العلم : هل هو يقيني أو ظني ؟ ومتى يكون كذلك ؟ واذا كان المشاؤون يرون أن لتحصيل العلم اليقيني صورة واحدة فضلى هي صورة القياس الشمولي الذي يعتمد علاقة التداخل ، فان شيخ الاسلام يرى أن ذلك كله يؤول الى الحاق ما لم يعلم بما علم اعتمادا على علاقة التماثل ، فلا يعود بين قياس الشمول وقياس التمثيل فرق في القدرة على اعطاء النتائج ، وما دامت ماهية القياس انما تتمثل في القدرة على توليد النتائج ، فان قيمة هذه النتائج تكون بلا شك من جنس قيمة القضايا المستعملة في الانتاج ، فلا يكون لصورة القضايا دخل في قيمة النتائج بل وظيفتها اكساب النتيجة صفة اللزوم لا غير وعندئذ لا يعود من الممكن أن نقول أن قياس الشمول يفيد اليقين وان قياس التمثيل انما يفيد الظن ... بالنظر الى صورتهما وذلك لأن اللزوم فيهما ان كان قطعيا اعطى اليقين فيهما معا وان كان ظنيا أعطى الظن فيهما كليهما . [3] فلم يبق الا أن يكون يقين النتيجة

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 327 .
2) المصدر السابق : ص 317 .
3) المصدر السابق : ص 165 .

أوظنيتهما تابعين لما عليه المواد المستعملة في الاستنتاج : ((فان إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر ، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين)) [1] ويستنتج شيخ الاسلام من هذا أن قياس الشمول ليس كما يزعم المشاؤون هو السبيل الوحيد الى اليقين ، بل أن قياس التمثيل مثله وان اختلفا في الصورة ، لأن المعول عليه في الدليل انما هو نوعية المادة ولزوم بعض الأحكام المعبرة عن هذه المادة عن بعضها الآخر .

واذا كان من المشاهد أن ترتيب الأحكام بحيث يلزم بعضها من بعض هو عمل تقوم به النفس بصورة طبيعية ومن غير تعلم ، فليس معنى هذا الا أن فكرة اللزوم فكرة فطرية يستطيع بها ذوو الفطر السليمة أن يوردوا تفكيرهم على صورة القياس المنتج من غير تعلم . فلقد قاس الناس اعتمادا على فكرة اللزوم الموجودة في علاقات ، التداخل والتلازم والتعاند ، [2] وتناظروا وتجادلوا وألزم بعضهم بعضا الحجة قبل ظهور المنطق النظري الصناعي وبعد ظهوره بل أن كل ما هو بين بنفسه في هذا المنطق ، مثل ايراد التفكير على صورة الشكل الأول وهو أهم ما في هذا المنطق ، هو مما يعلم بالفطرة [3] ، ولا يحتاج فيه الانسان السوي الى التعلم ، بل هو ما يجري به المنطق الطبيعي الذي بالاعتماد عليه وضع الانسان علم الهندسة واستدلالاته البارعة الصارمة وتمكن من التفكير في ذلك قبل أن يضع أرسطو وتلاميذه اصطلاحاتهم وقبل أن يهتدوا بوسائل المنطق الطبيعي : ((فكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة ، فجعلوه أشكالا كالأشكال الهندسية وسموه حدودا كحدود تلك الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس الى الشكل المعقول . وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم الا بالطريق البعيد)) [4] ولا ينبغي أن نأخذ من كلام شيخ الاسلام هذا أكثر من أن المنطق الطبيعي أصل للمنطق الصناعي ، لأنه أيسر وأسرع الى

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص 211 . و 293 و 317 .
2) المصدر السابق ص 297 .
3) المصدر السابق ص 200
4) المصدر السابق ص 137 .

النفس منه ، لقلة عناصره وبداهة ترتيبهما ، ولاعتماد حركته الاستنتاجية على أبسط المبادئ العقلية الفطرية وهو المتمثل في التسوية في الحكم بين المتماثلين وفي التفرقة فيه بين المختلفين .(1)

ويمكننا أن نستخلص مما سبق أن شيخ الاسلام لا يرى في المنطق الصناعي الا تشويها للمنطق الطبيعي ، وهيكلة معقدة لا يستطيع الانسان أن يلتزمها عندما يترك ذهنه يعمل بصورة عفوية ، بل أنه يجد في بناء تفكيره على صورتها عنتا كبيرا ، فضلا عن كون هذه الهيكلة مجرد عرض لفظي لحركة العقل الطبيعية التي غالبا ما تحصل دون أن ينشغل هذا العقل بتحليلها ، وعلى الرغم من ذلك فان هذا العرض ليس أمينا كما قد يتبادر الى الذهن ، انه لا يعبر عن حقيقة المنطق الطبيعي ولا يغطي جميع مجالاته المتعددة الواسعة بل أنه يقتصر على تصوير جانب ضيق من جوانب المنطق الطبيعي لتأثره في ذلك بالآراء المبدئية التي تنطلق منها الميتافيزياء التي يكون قد تولد منها .

ان شيخ الاسلام يرى أن ضيق المنطق المشائي قد نجم من حصره للتفكير في صورة واحدة وفي مواد معينة، ولم يعتمد أصحابه في ذلك الاعلى وجوده في أنفسهم وما تصوروه من وسائل المعرفة ومبادئها ، وحكموا بأن اليقين لا يحصل لدى جميع الناس الا من الجهات التي عينوها .(2) لكن اذا كان الانسان انما يعتمد في ذلك على " ما يجد في نفسه فمن أين له أن سائر النوع حتى الانبياء والاولياء لا يحصل لهم يقين بغير ذلك ؟ ".(3) لانه اذا رجع في ذلك الى الواقع كما تصوره له نفسه يكون قد جعل من نفسه معيارا لغيره ونصب نفسه مثلا أعلى لما سواه ، وهذا تحكم محض ، وأما اذا رجع الى الواقع كما يجده عامة الناس فهو خلاف ما يدعي ، اذ وجد في الواقع أناس يحصل لهم اليقين بغير الطرق التي حصرها المشاؤون وبغير الصورة التي قصروا عليها الدليل

---

1) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص382 .
2) أنظر الفصل 1 من الباب 3 .
3) ابن تيمية : مجموع الفتاوى ج 9 ، ص260 .

أي بغير قياس أصلا " . بل زعم أفضل المتأخرين [1] منهم أن علوم الأنبياء والأولياء لا تحصل إلا بواسطة القياس ، وكلامهم يقتضي أن علم الرب كذلك ولا دليل على ذلك أصلا سوى محض قياس الأنبياء والأولياء على نفسه وقياس الرب والملائكة على البشر" [2] .

وهكذا يتبين لنا مرة أخرى موقف شيخ الاسلام من المنطق المشائي على حقيقته ، فهو يعترف بأن صورة البرهان صحيحة ومنتجة لليقين ان كانت مواده يقينية . الا أن ضيق الأفق لدى المشائين من جراء اعتقاداتهم جعلهم يصيبون فيما أثبتوه دون ما نفوه [3] لأن ما نفوه انما رجعوا فيه الى تصوراتهم الفلسفية وليس الى صريح عقولهم ومنطقهم الفطري ، وعندئذ يكون القياس خاصة والمنطق عامة حياديا من حيث الصورة وخلافيا من حيث المادة ، وذلك لأن أصحابه يجعلونه جزءا من نظريتهم في المعرفة عندما يجعلون للتفكير صورة واحدة هي صورة القياس الشمولي ، لدى عامة الناس من دون استثناء ، ولمصادر المعرفة مواد معينة سموها مدارك العلوم ، اذ أنهم كما حصروا اليقين في الصورة القياسية حصروه في المادة التي ذكروها من القضايا الحسيات ، والأوليات والمتواترات والمجربات أو الحدسيات ، ومعلوم أنه لا دليل على نفي ما سوى هذه القضايا [4] الا الدليل الذي يرجعون فيه الى اعتقاداتهم الفلسفية .

ولعل فيما سبق ما يكفي للدلالة مرة أخرى على أن شيخ الاسلام لا يرفض المنطق الصوري من حيث هو تقنية ومنهج صالح لتحليل الفكر من أجل معرفة أسباب الخطأ والصواب فيه ، وانما يرفض أن يكون هو الاطار الحقيقي للفكر في عمله الطبيعي الذي انما يجري في الواقع على وفق الاستعداد الفطري المغني عن كل تعلم واكتساب، ولا ينكر أن يؤدي المنطق المشائي الى تبرير

---

1) قد يكون الاسكندر الافروديسي .

2) المصدر السابق : ص260 .

3) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ج 9 ،ص260 .

4) ابن تيمية : كتاب الرد . . . ص384 .

الفلسفة المشائية ، بل ينكر أصول هذه الفلسفة وآثارها في تصور المنطق على الصورة التي يريد المشاؤون أن يفرضوها على الناس كافة ، بل على الكائنات العاقلة جميعا .

ذلك لأن المنطق انما هو تحليل للفكر البشري لمعرفة صورته وبنائه فلا يمكن أن يكون الاعلى مقياس البشر ، فلو تصوره الناس على طبيعة تفكيرهم التي تتحكم فيها الظروف المعرفية التي يعمل فيها لكان هذا المنطق اطارا صحيحا للمعرفة البشرية ، اما دعوى أن يكون اطارا لكل فكر ، وبالتالي للتفكير المطلق ، وصورة للعلم المطلق ، فهذه دعوى تتضمن أنكار الوجود تفكير غير بشري ، واستبعادا لوجود ضرب آخر من العقول غير الضرب البشري أو على الاقل لامكان تغيير قوانين العقل ، وبالتالي لصورة المنطق المشائي ، وهو أمر لم يعدم أنصارا بين الفلاسفة حتى في القرن العشرين الميلادي ، الا أنه لم يعدم مؤيدين لجوازه أيضا فالمنطقي الالماني (ب ايردمان) " (1851-1921م) يذهب الى نسبية قوانين الفكر ومحدوديتها ويرد على الذين يذهبون الى اطلاقيتها ، فيقول " لقد أكدت الاغلبية الكبرى من المؤلفين ابتداء من أرسطو ان ضرورة هذه المبادئ [المنطقية] هي ضرورة مطلقة ، وان مدلولها بالتالي أبدي ..(1) .

وحجة المشائين في ذلك هو عجزنا عن قبول الأحكام المتناقضة ، الا أن (ايردمان) يرى أن الحجة لا يلزم منها سوى أن هذه المبادئ تعبر عن ماهية تصوراتنا وعن جوهر فكرنا . لانها مادامت تعبر عن هذه الماهية ، فانه يلزم من ذلك أن يكون اصدار أحكام مخالفة لها أمرا غير ممكن ، لان اصدار هذه الاحكام المعارضة سيكون الغرض منه ازالة الشروط التي نحن مرتبطون بها عند القيام بجميع تصوراتنا وعند تفكيرنا ، وبالتالي عند اصدار أحكامنا (2) .

---

1) *Cité par HUSSERL: in: recherches logiques. T.1. P.148. P.U.F. 1959*

2) *IBID. P.149*

لكن (هوسرل) 1859 ـ 1938م) يرفض هذه الحجة صورة ومضمونا ، ويرى أن صاحبها يعتبر المبادئ المنطقية قوانين للفكر تعبر عن شروط تفكيرنا البشري ، وتتغير بتغير الطبيعة البشرية ، ويلزم من هذا أن تكون هذه المبادئ ذات مضمون واقعي وهذا أمر يعتبره (هوسرل) مخالفا لطابعها التصوري البحت ، لأن القضايا التصورية التي تعبر عن مضمون التصورات الذي يحصل بحصولها ، لا تصدق على الواقع ولا تتحدث عنه ، وحتى اذا ما تحدثت عن الأحكام ، فانها لا تعني بها ما تعنيه القوانين النفسية ، وهو كونها تجارب نفسية واقعية ، بل تعني بها أحكاما تحمل مدلولات لها صورة الأقوال لكنها واحدة ، أيا كانت سواء كانت أم لم تكن أساسا لانفعال توليية حقيقية ، وأيا كان الانسان الذي ينطق بها (1) .

ومعنى هذا أن (هوسرل) يذهب الى اطلاقية المبادئ المنطقية ويعتمد في ذلك على رفض النزعة النفسانية التي يفسر بها خصمه قوانين الفكر وبالتالي يعتمد على ما يجده هو في نفسه البشرية ، وبهذا تتكشف الأصول الفلسفية للنزاع في طبيعة قوانين الفكر، ويمكننا أن نستدل من استمراره على تكافؤ وجهتي النظر اللتين لا يمكن أحداً أن يتبنى أحداهما إلا على أساس نظرية في المعرفة ، ورأي في طبيعة الانسان وفي أصله ومصيره .

وفي ضوء الموقفين من طبيعة المبادئ المنطقية تتكشف لنا الأسس الفلسفية التي يكون قد بني على نمطها شيخ الاسلام رأيه في محدودية العقل البشري وفي نسبية المنطق الذي يفكر به الانسان ، ويجعله بعض الناس نموذجا لكل تفكير ، بحجة ان فكرهم لا يمكنه أن يتصور فكرا آخر أرقى منه . لانه لو استطاع ذلك لانسلخ من طبيعته البشرية ، لكن هذه الحجة لا يلزم منها سوى أن للفكر البشري شروطا خاصة به هي حسب مقتضى وجهة نظر ابن تيمية أدل على نسبيته منها على اطلاقيته. لكن بعض النظار يرتب على هذه

---

(1) IBID.P.151

الحجة أنه لايمكن أن يكون هناك منطق آخر غير المنطق الذي تصوره كتب المشائين ، ولا سبيل الى ادراك اليقين الا سبيل القياس الشمولي ذي المقدمات اليقينية، فيردون كل ما لا يمكن صبه في قوالب هذا المنطق ، وكل ما لا تنطبق عليه معايير اليقين التي اقتبسوها من آرائهم الميتافيزيائية ، مازجين بذلك بين القوالب الصورية والمضامين الفلسفية ، في حين كان يجب الفصل بينهما. لأن صورة البرهان حيادية ، فمن سلم بمقدماته لزمته نتائجها ، لذلك كما يقول شيخ الاسلام : ((فانه كان كثير من فضلاء المسلمين وعلمائهم يقولون : المنطق كالحساب ونحوه مما لا يعلم بصحة الاسلام ولا فساده ولا ثبوته ولا انتفاؤه)) (1) . الا أن هذا الرأي يمكن أن يراه من اقتصر في حكمه على ظاهر المنطق المشائي . أما من توغل في باطنه كما فعل شيخ الاسلام فانه يجد ان أصحابه قد بنوه على أصول فلسفية فاسدة ، فتسرب اليه الفساد منها ، فلا يكون الفساد محايثا له وملازما بل هو يتطرق اليه من الاعتقادات الفاسدة فيجعل من المنطق ما ليس في الحقيقة منه ومن هنا يتبين لنا أن شيخ الاسلام انما يرد من فلسفة المشائين كل ما لا يتفق مع العقيدة الاسلامية ويقبل من تحليلاتهم المنطقية كل ما كان صالحا لاستيعاب قضايا عقيدة الاسلام وشريعته . لكنه في رده انما يصدر عن العقيدة الاسلامية وفي قبوله انما يعول على المنطق الطبيعي الذي هو منطق الفطرة التي خلق الله عليها الانسان ، والذي هو منطق يفرض نفسه على كل انسان ، ويصدر عنه تفكير الانسان عندما يبقى على سجيته ، لأن الناس لو عملوا وفكروا بمقتضى فطرتهم لاهتدوا الى الحق الذي جاء به الرسل ، ودعوا اليه من أيسر السبل وأبسط الوجوه ، وما كان الناس ليضلوا لولا أنهم سلكوا طريق النظر وتركوا طريق الضرورة ، وتوسلوا الى الحق بالمنطق الصناعي وفضلوه على المنطق الطبيعي فتشعبت بهم السبل ، ووقعوا في شرك الشك والحيرة ، كما حصل لأبي حامد الغزالي الذي جعل في أول أمره من المنطق الصناعي أداة التحصيل

---

1) ابن تيمية : نقض المنطق . ص. 209 .

اليقين في المطالب الدينية . لكن ((المنطق الذي كان يقول فيه مايقول ماحصل لمقصوده ، ولا أزال هه ماكان فيه من الشك والحيرة: بل كان متوقفا حائرا فيما هو من أعظم المطالب العالية الالهية والمقاصد السامية الربانية ، ولم يغن عنه المنطق شيئا)) .[1] ولعل فيما يذكره الامام الغزالي في كتابه : " المنقذ من الضلال " مما وقع له في تجربته الفلسفية ، مثالا على عاقبة الانخداع للمنطق الصناعي ، وعدم الالتفات الى المنطق الفطري وعدم الثقة فيه ، ولقد كان بامكان شيخ الاسلام أن يرجع الى اعتراف حجة الاسلام بالنتائج السيئة التي تؤدي اليها الثقة التامة في صلاحية المنطق المشائي لتحصيل اليقين في جميع العلوم ، وأن يلاحظ أن الامام الغزالي قد أنكر في آخر أمره أن يكون لهذا المنطق تعلق بمهمات الدين ، ولذلك رأى أنه لا ينبغي أن ينكر على أصحابه من الفلاسفة المشائين ، لكنه عندما يقول :((نعم لهم نوع من الظلم في هذا العلم وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة ، لكنهم عند الانتهاء الى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط بل تساهلوا غاية التساهل ، وربما ينظر في المنطق أيضا من يستحسنه ويراه واضحا ، فيظن أن ماينقل عنهم من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء الى العلوم الالهية))[2] ، فانه يكشف عن مدى مداخلة الفلسفة اليونانية للمنطق المشائي وعن خطر استساغة هذه الفلسفة من خلال استساغة هذا المنطق ، دون أن يشك في صلاحية المنطق لتيسير الاجتهاد في الشرعيات ، ولدعم الآراء في العقائد على الرغم من أنه شك في نظرية المعرفة المشائية التي كان منطقهم يتحكم في طبيعتها وفي حدودها ، وهو أمر لم يفت شيخ الاسلام الذي وجد أن بين الفلسفة والمنطق . المشائيين علاقة عضوية ، وأن أرسطو انما رتبه بعد أن استخلصه من تحليل صور التعبير والتفكير المستعملة في الثقافة اليونانية من أجل الدفاع عما كان يعتقده حقا وحقيقة ، فيكون المنطق اليوناني تعبيرا عن العقل اليوناني تعبيرا عن العقل اليوناني الذي كانت تشوبه التصورات الميتافيزيائية فجاءت صورته متأثرة بمادته ، ووظيفته منطبعة بهذه التصورات . واذا كان شيخ

---

1) ابن تيمية كتاب الرد . . . . ص198 .

2) الغزالي : المنقذ من الضلال . ص22 .

الاسلام قد وجد أن هذه المادة فاسدة بمقارنتها بالعقائد الاسلامية، وان هذه الوظيفة ليست ضرورية بمقارنتها بوظيفة المنطق التي تقتضيها الشريعة الاسلامية وعقائدها، فقد حق لابن تيمية أن ينظر في المنطق المشائي الموروث الذي يعده أنصاره منطقا مطلقا ، وعند ما فعل وجده مناسبا لفلسفة المشائيين ومتكيفا مع تصوراتهم ، غير مناسب لعقائد الاسلام وشرائعه، لا ينطبق الا على جانب معين من جوانب المنطق الطبيعي الذي يجري وفقه الاستدلال العفوي. فلا يكون المنطق المشائي في نظر شيخ الاسلام الا عرضا نظريا للمنطق العفوي قد أثقله أصحابه باصطلاحاتهم التي صارت ستارا يحول دون التعرف على المنطق المستتر في جميع حركات الفكر العادي لدى جميع الناس.

وبهذا الموقف من المنطق المشائي يكون ابن تيمية قد سار في سبيل النقد الشامل لهذا المنطق. فشق بذلك طريقا امام النظار وبعده ، وما كان ليفعل ذلك لو أنه استساغ فلسفة المشائيين حتى بعد ألباسها اللباس الاسلامي كما فعل أغلب المشائيين الاسلاميين ، أو لو أنه جهلها أو تجاهلها كما فعل أغلب الفقهاء قبله وبعده ، وما كان بامكان أحد أن يقف هذا الموقف النقدي الشامل الا أن يكون مثل شيخ الاسلام ، عارفا بمقاييس العقل الصريح ، وعالما بحقائق النقل الصحيح ، وحريصا على الرأي الأصيل ، فتبين له أن المنطق المشائي اذا ما خلص من فكرة الماهية والمشاكل غير الواقعية وغير العملية التي تثيرها في أذهان أصحابها ، واذا ما أخذ كما هو في الواقع على أنه مجرد منهجية ذات طابع تقني لتحليل وقائع المنطق الطبيعي ، واذا ما أعتبرنا صلبه الذي هو القياس والبرهان خاصة ، دون التفات الى فروعه التي هي أدخل في الفلسفة منها في المنطق ، فان كل ما أثبته المشاؤون قد أثبته شيخ الاسلام وعده صحيحا ، لا يمكن رده عليهم لانه جزء من المنطق الطبيعي لكن كل ما نفوه فان ابن تيمية ينقضه عليهم ويرده عليهم .عليهم . لأنهم انما نفوه لأسباب فلسفية وليس لاعتبارات منطقية بحتة لأن المنطق الطبيعي يثبت ما نفوه ويتسع مجاله الى أبعد مما حددته لهم اعتقاداتهم وتصوراتهم الفلسفية الفاسدة التي بفسادها فسد منطقهم. ولذلك لا تعين ازالة الفساد الذي طرأ على المنطق الطبيعي ورده الى صورته الفطرية، وهذا ما توخاه الامام ابن تيمية برده على منطق اليونان جاعلا من هذا الرد نصيحة لأهل الايمان .

الفصل الثالث

نقد المنطق بعد ابن تيمية

ان كل من يطلع على النقد الذي وجهه الامام ابن تيمية (661ـ 728هـ) للمنطق المشائي لا يمكنه على الأرجح أن يمنع نفسه من أن تتساءل عن السبب الذي جعل هذا النقد يبقى فرداً لا ثاني له في الثقافة العربية الاسلامية .

ولعل أقرب السبل الى معرفة هذا السبب أو جملة الأسباب هو أن نذكر بأن شيخ الاسلام إنما أنبرى لنقد المنطق في بداية القرن الثامن الهجري أي بعد أن مضى على تحريم الامام ابن الصلاح (577ـ643هـ) تعلم المنطق وتعليمه قرابة القرن ويذكر الامام السيوطي (849ـ911هـ) ان ابن الصلاح قد اعتمد في فتواه العلة التي أعتمدها الامام الشافعي (150ـ204هـ) ، والتي لأجلها حرم الامام مالك (93ـ179هـ) الاشتغال بعلم الكلام عندما قال : ((لو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع)) [1]. فيكون عدم اشتغال السلف الصالح بعلم الكلام هو العلة التي اعتمدها الامام مالك في تحريم الكلام والتي أعتمدها من بعده سائر أئمة المسلمين ، فخرج ابن الصلاح ((على أصولهم تحريم المنطق لوجود هذه العلة فيه)) [2]. لأن الفلسفة في نظره : ((أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال (. . .) وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا أستباحه أحد ممن الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالحين)) [3] لأن العلوم الشرعية غير مفتقرة الى المنطق والى

1) السيوطي ، صون المنطق والكلام ، نشرة علي سامي النشار ، مكتبة الخانجي ، 1947 ص 33 .

2) المصدر السابق ص 33 .

3) ابن الصلاح ، الفتاوي ، ص 35 .

معرفة قواعده في الحد والبرهان ، اذ تكفي في ذلك صحة الذهن وسلامة الفطرة . بل ((لقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة)) .(1)

ويتأكد من هذا ، أن موقف شيخ الاسلام من المنطق المشائي يندرج في اطار نقد عام للفكر اليوناني عامة والفلسفة المشائية خاصة ، وان هذا الاطار ظهرت معالمه منذ الاتصال الأول بين الثقافتين اليونانية والاسلامية في القرن الثاني الهجري .

ولقد سار على خطى ابن الصلاح أمام آخر هو يحيى النووي (631-677هـ) الذي عاصره ورأى رأيه في تحريم الاشتغال بالمنطق تعلما وتعليما ولم يترتب على هذا الموقف السلبي من المنطق المشائي أن تخلى عنه الناس كافة ، كما لم يتخلوا عن الاشتغال بعلم الكلام بعد الموقف الصارم الذي وقفه منه مالك وسائر الائمة المجتهدين من بعده ، بل راح ارباب المعقول يعملون على الجمع بين عقيدة الاسلام ومناهج الفلاسفة في البحث والاستدلال ، كما راح بعض أرباب المنقول يصبون المعاني الشرعية في قوالب المنطق اليوناني واصطلاحاته عند البحث في أصول هذه الأحكام ، فكانت مداخلة الفكر اليوناني لمسائل العقيدة والشريعة ، وتعارض الكثير من عناصر هذا التداخل مثاراً لكثير من المواقف النقدية والمجادلات بين أنصار الفكر اليوناني وخصومه .ولم يكن شيخ الاسلام أول ناقد للمنطق ال اليوناني ولا آخر ناقد له في الثقافة العربية الاسلامية ، الا أن مكانة أقواله في المنطق المشائي بأزاء أقوال غيره تبقى مكانة تفوق ما عداها في الشدة والسعة على الصورة التي بيناها في هذا البحث .

اذن استمر بعض الناس على الاشتغال بالمنطق تعلما وتعليما بعد صدور فتوى ابن الصلاح والنووي ، على الرغم من بعض نتائجها السلبية

---

1) المصدر السابق ص33 .

التي تضـــرر منهـا بعض اعـلام الفكـر الاسلامي مثل سيف الدين الآمدي (551-631هـ) الذي ضايقه ابن الصـلاح وتسبب في نفيه من دمشـق حيث كان يعلـم الكلام والمنطـق في بعض مدارسها التي قال في شأنهـا ابن الصـلاح : ((أخذها منه أفضـل من أخذ عكا)) (1) من الافرنـج الصليبيين . اذن على الرغـم من هـذا الموقـف المتشـدد بقـي بعض الناس يتعلمون المنطـق المشائـي ويعلمونـه. منهم ابن تيميـة الذي وان لم يعلمه فقد تعلمـه الى درجـة معرفة مشاكلـه معرفـة هيأتـه لأن يعطـي فتوى ابن الصـلاح الاساس النظـري الذي كـان ينقصهـا والمبرر العلمـي الذي كـان يعوزهـا وذلك أنـه اذا كان ينبغـي منع الناس من الاشتغـال بالمنطـق الصناعي لمخالطتـه للفلسفـة اليونانيـة فانه لا يمكـن منعهـم من استعمال المنطـق الطبيعـي الذي يجدونـه في أنفسهم بدون تعلـم، والذي تعمـل بمقتضاه عقولهـم بالفطـرة . وبهذا يكون ابن تيميـة قد فصـل ما أجملـه ابن الصـلاح ووجـه فتـواه التوجيـه الحسن الذي يجعلها في آن واحـد مشروعـة وغير معطلـة للعمـل العقلـي وأعمال الفكـر في فهـم الاسـلام والذود عنـه .

وهذا ماتصـدى لبيانـه شيخ الاسـلام عند ما نقـد المنطـق المشائـي فقد احافـظ فيـه على روح فتـوى ابن الصـلاح وعلى قيمـة القوى العقليـة التي زودت الفطـرة بها الناس جميعـا ، فقد سبـق ابن الصـلاح ابن تيميـة الى تقريـر أن ((مايزعمـه المنطقـي للمنطـق من أمر الحـد والبرهـان فقعاقـع قد أغنـى الله عنهـا كل صحيـح الذهـن)) (2) . فتكون صحـة الذهـن وعملـه بحسب مافطـر عليـه مغنيين عن صناعـة المنطـق وتقنياتـه واصطلاحاتـه ، وقد جعـل شيخ الاسـلام من هـذه الفكـرة منطلقـا لعملـه النقـدي الذي تفـرد بعـض النظـار المسلميـن الذين سبقـوه والذين تلوه في هذا المضمـار على السواء .

ولعـل من أهم نتائـج نقده أن تحـول الفقهـاء نهائيـا عن فكـرة التحريـم المطلـق ، وأن تخلص المنطـق لدى النظـار المشتغليـن به من مباحـث المقولات

1) ابن تيمية : نقض المنطـق : ص 156 .
2) ابن الصلاح الفتاوي : ص 35 .

والكليات المتولدة من فكرة الماهيات التي كانت منذ تتسرب منه اعتقادات اليونانيين الى العقول غير المتحصنة بالعلوم النقلية فتفسد من المؤمنين امر دينهم ودنياهم . لكن تحول الفقهاء عن فكرة التحريم الصريح لم يقض لديهم على فكرة نقد المنطق والانتقاص منه . كما أن نقد ابن تيمية لم يقض لدى بعض النظار على فكرة الخلط بين المنطق من حيث هو منهج لتحليل الفكر ومعرفة صوره لتمييز صحيحها من فاسدها حسبما تقتضيه مبادئ العقل الفطرية ، والمنطق من حيث هو قوة فطرية لدى الانسان تجعل عقله يعمل بحسب مبادئ ذاتية قبلية سابقة لكل اكتساب وعليها يعتمد كل اكتساب .

ومعنى هذا أن النظار المسلمين بقوا موزعين بين منتقدين ومنتصرين لهذا المنطق المشائي بعد عهد ابن تيمية ، الا أن المنتقدين لم يبلغوا شأو شيخ الاسلام ، كما أن المنتصرين على الرغم من اضطرارهم الى تخليص المنطق من الميتافيزياء ، بقوا جاهلين أو متجاهلين لوجهة نظر ابن تيمية في المنطق التي كان يمكن أن تتجه به الثقافة العربية الاسلامية الاتجاه الذي ينسجم مع خصائصها والذي أعطى في عصر النهضة الاوروبية التحول عن المنطق الصوري الى المنطق المادي ، وهو أمر كان ينبغي أن يحدث في الثقافة العربية الاسلامية لو وجدت آراء ابن تيمية من يفهمها وينميها ويطورها في الاتجاه الذي سارت فيه صاحبتها لكن أقوال جميع الذين تعرضوا لمسألة " الحاجة الى المنطق " من بعد ابن تيمية لم تتجاوز المدح أو الذم ولم ترق الى درجة التعبير عن موقف مذهبي شامل كما هو الشأن لدى الامام ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين .

فالامام ابن قيم الجوزية (691 ـ 751 هـ) الذي تتلمذ لشيخ الاسلام وزامله وعرف آراءه عن كثب اكتفى بذم المنطق معتمدا في ذلك على بعض الآراء التي حررها استاذه ، وعلى بعض العبارات التي يرويها وينقلها عنه دون ان يمارس هو نفسه عملية النقد ودون ان يتعرف مثالب العلم الذي يذمه مثلما تعرفها استاذه ، فهو عندما يقول : " وأخبر بعض من كان قد قرأه وعني به انه لم يزل متعجبا من فساد أصوله وقواعده ومباينتها لصريح المعقول وتضمنها لدعاو محضة غير مدلول عليها وتفريقه بين متساويين وجمعه بين مختلفين . فيحكم على الشئ بحكم وعلى نظيره بضد ذلك الحكم "[1] فانه يمكننا ان نستشف من قوله انه لم يلم بجميع مسائله ولا تعمقها بالقدر الذي يهيئه لنقدها . اذ لا يستطيع ان ينقد شيئا من لم يعرفه حق المعرفة .

ثم جاء في القرن الثامن الهجري الامام عبد الوهاب السبكي (727 ـ 771 هـ) الذي نشأ في وسط راجت فيه آراء كل من ابن الصلاح وابن تيمية الذي لم ينته به نقده الشامل للمنطق المشائي الى الاقتصاء بتحريمه والذي ماز جانبه الطبيعي من جانبه الصناعي، فلم يعد كله مرفوضا ولا كله مقبولا . ولعل هذا هو الذي أوحى الى الامام السبكي بان ينظر الى المنطق نظرة نسبية يختلف الحكم فيها عليه بحسب حال المتعلم . فمن لم ترسخ قواعد الشريعة واصول العقيدة في قلبه كان تعلمه المنطق والاشتغال به حراما في حقه . واما من تفقه في الدين ورسخت قدمه في علومه النقلية ، فله ان يتعلم المنطق وحتى الفلسفة ، ان أمن على نفسه الزيغ ، وذلك للرد على اهلها وكشف اباطيلهم ، شريطة ان لا يخلط العقائد الاسلامية بمذاهب الفلاسفة ، ويبدو ان هذا الرأي الوسط بين التحريم والاباحة هو الذي اختاره اغلب ائمة الاسلام فيما بعد ، ورده عدد

---

1) ابن قيم الجوزية:مفتاح دار السعادة دار نجد للنشر والتوزيع الرياض 1982 ص 199 .

كبير من الذين ألفوا في المنطق[1] او تطرقوا الى مشروعيته عند ما جرهم الى الحديث عنها موضوع بحثهم .

لهذا نجد في نهاية القرن الثامن الهجري ابن خلدون (732 ـ 808هـ) يذم الفلسفة عندما تعرض لذكر اصناف العلوم في (مقدمته) ويذم الاداة التي تستعملها هذه الفلسفة . لان الفلاسفة يزعمون ان العلم بالاشياء انما يكون عن طريق العلم بعللها عند استعمال النظر والقياس . ويزعمون ان صحة العقائد انما تثبت باستعمال النظر والعقل، وليس بالسمع والنقل . لكن لكن ابن خلدون يرد هذا الزعم قائلا : أما /" البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه ، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض"/ (2). وذلك لان الاحكام التي يتوصل اليها العقل باستعمال صناعة الحد والقياس هي احكام لا وجود لها الا في الذهن. فهي لا تنطبق كل الانطباق على الموجودات العينية في الخارج . اذ قد يكون في مواد الاقيسة ما يمنع ان يكون الامر الخارجي المتشخص مطابقا للأمر الذهني الكلي /" اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك . فدليله شهوده لا تلك البراهين"/ (3) واذا كانت النزعة الحسية التجريبية واضحة في اقوال ابن خلدون ، فان نقده للمنطق، وان سار في الاتجاه الذي شرعه ابن تيمية الا انه لا يمثل نقدا معتبرا في توسيع النقد الموجه للمنطق المشائي كما عرفه على الاقل .

وفي بداية القرن التاسع الهجري تعرض لقيمة المنطق الامام ابن الوزير الصنعاني (775 ـ 840 هـ) في ترجيحه لاساليب القرآن على أساليب اليونان، ورأى ان في القرآن من البراهين والاساليب التي توضح شريعته وتثبت عقيدته ما يغني عن الحاجة الى المنطق وعلم الكلام ، والى استعمال اصطلاحات

1 ـ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام . ص: 207.
2 ـ ابن خلدون : المقدمة ، نشرة علي عبد الواحد وافي لجنة البيان العربي . القاهرة . 1965 . ص : 1322 .
3 ـ المصدر السابق . ص : 1322 .

الفلاسفة الخفية .(1) لان الواقائع تثبت ان الاهتداء الى الحق ليس متوقفا على العلم النظري بل هو يحصل من طريق أقرب هو طريق المعارف الضرورية (2) واذا كان لابد من النظر فيجب ان يكون موضوعه هذه المعارف الضرورية التي يجدها كل انسان في نفسه . ومعنى النظر في هذه المعارف هو /" استحضار تصوره ودوام التذكر له وترك السهو والغفلة عنه "/ (3). وليس المراد منه وضع الكلام في بنية مخصوصة هي بنية القياس المنطقي ، بل /" المراد بالنظر الفكر الذي يهجم على القلوب بعد صرف اليقين و رسوخ الايمان "/ (4). ويترتب على هذا ان لا يكون العلم بالله مشروطا بان يكون مبنيا على المقدمات المنطقية ، والاساليب النظرية .(5) بل الفكر الطبيعي كاف في ذلك دون حاجة الى تعلم المنطق وعلم الكلام . ذلك لان العلم الضروري هو العمدة . فاذا ما عقبه نظر ، فان ذلك قد ينفع /" وان لم يقع على ترتيب اهل المنطق ، ومستندُ العلم التجربة الضرورية ، فانه يقع للصالحين ممن لا يعرف ترتيب المقدمات ، بذلك النظر من اليقين والخشوع ما لا يقع للمتكلمين (6) ولهذا كان اسلوب الانبياء ، وبالتالي اسلوب القرآن في النظر أفضل من أسلوب المنطقيين وعلماء الكلام الذين /" تكلفوا وتعمقوا وعبروا عن المعاني الجلية بالعبارات الخفية ، ورجعوا بعد السفر البعيد الى الشك والحيرة والتعادي والتكاذب/(7)

---

1 ـ الصنعاني : ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان . الجمعية العلمية الازهرية المصرية . القاهرة . 1349 هـ . ص: 7 .

2 ـ المصدر السابق . ص: 47 .

3 ـ المصدر السابق . ص: 47 .

4 ـ المصدر السابق . ص: 48 .

5 ـ المصدر السابق . ص: 49 .

6 ـ المصدر السابق . ص: 50 .

7 ـ المصدر السابق . ص: 50

ولعل في كل هذا ما يبيح لنا ان نحكم بان الصنعاني الذي نشأ في بيئة اعتزالية ، اذا كان لم يمكنه ان يمنع التظرفنانه يريده نظرا طبيعيا بدون التواء ولا تعقيد ، يعتمد البداهة الحسية والعقلية ، وعلى هذا فان الصنعاني يناهض المنطق الصناعي بمناصرته للمنطق الطبيعي .

لكنه في نهاية القرن التاسع عمل الامام جلال الدين السيوطي (849 ــ 911 هـ) على دعم فتوى تحريم المنطق التي افتاها الامام ابن الصلاح . فكان من خصوم المنطق الذين جدوا في اشاعة تحريمه بين الناس وصدهم عنه . ووضع في ذلك كتاب " صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام "(1) كما جرد من كتاب " نصيحة اهل الايمان في الرد على منطق اليونان " لابن تيمية والذي يعرف الآن بعد طبعه ، بعنوان (الرد على المنطقيين) نقد هذا الامام للمنطق اليوناني في كتاب اسماه " كتاب جهد القريحة في تجريد النصيحة "(2). ولا يبدو ان خصومته للمنطق قد ولدتها الدراسة النقدية له ، بل يبدو انها نتيجة تتبع لآراء بعض الائمة الذين ذموا المنطق عندما ذموا علم الكلام . فيكون السيوطي قد قصد بحملته على المنطق بيان " صحة ما ادعاه ابن الصلاح عن نسبة نفي الاباحة الى المذكورين "(3) اي المنطق والكلام ، كما يكون قد قصد بكتابه جمع كل ما امكنه الإطلاع عليه من النصوص التي كتبها ائمة الاسلام أو كتبت عنهم في تحريم الاشتغال بالمنطق وبعلم الكلام . ولعل هذا هو الذي سهل عليه الافتاء بحرمة الاشتغال بالمنطق . فقد ورد في كتابه / الحاوي للفتاوي / فتوى بعنوان :

1 ــ نشره وعلق عليه علي سامي النشار مكتبة الخانجي . 1947 .
2 ــ طبع مع كتاب صون المنطق والكلام للسيوطي .
3 ــ السيوطي : صون المنطق والكلام . ص: 3 .

/ القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق/ قال فيها : /" فن المنطق فن خبيث مذموم يحرم الاشتغال به ، مبني بعض ما فيه على القول بالهيولى الذي هو كفر يجر الى الفلسفة والزندقة . وليس له ثمرة دينية اصلا ، بل ولا دنيوية ، نص على جميع ما ذكرناه ائمة الدين وعلماء الشريعة "/ [1] ثم يذكر السيوطي ان ذاك امر اجمع عليه عدد كبير من أئمة المذاهب الاربعة ، يعد منهم ما لا يقل عن ستة واربعين اماما ممن لهم رأي متبوع وقول مسموع . لكن اذا كان السيوطي قد اكتفى بتبني آراء الائمة الذين نقدوا المنطق الارسطي نقدا جزئيا ، دون ان يكون له رأي خاص في ذلك فانه كما يقول الدكتور علي سامي النشار : /" أرخ لنا نقد المسلمين للمنطق الاسطاليسي او اليوناني في كتابه (صون المنطق والكلام) "/ [2] . الا ان لعمله غرضا واضحا يساوي الغرض من نقد المنطق ، وهو التنفير منه ، وهذا امر اشتهر به جلال الدين السيوطي ، حتى اخترق الافاق ووصل الى اقاصي البلاد الاسلامية .

وذاك ما حمل الامام محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي التلمساني (المتوفى سنة 909هـ) على مراسلة السيوطي يعاتبه في بضعة ابيات على تحريمه الاشتغال بالمنطق الذي هو الوسيلة الى الحق . اذ قوانينه مخالطة لكل كلام ، واشكال قياسه قوالب لكل استدلال ، ولا يطعن فيه ان من اظهره رجل كافر ، وان من ذمه عدد كبير من رجالات الاسلام ، لان الحق يبقى حقا ولو صدر من كافر . وقد يكون هذا الدفاع عن المنطق صدى لدفاع (ابن رشد) (520 ـ 595 هـ) الذي يقول : /" انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا او غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك . اذا كانت فيها شروط

---

1 ـ السيوطي : الحاوي للفتاوي . دار الكتب العلمية . بيروت 1982 . ج 1 . ص 255 .
2 ـ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام . ص: 205 .

الصحة "(1) على اساس ان الحق هو الذي يعرفنا بالرجال لا العكس . بل لولا القياس المنطقي لما تمكن الفقهاء من هداية الناس الى الاحكام الشرعية غير المنصوص عليها ، ولذلك كان عدد الفقهاء الذين يقرون بفضل علم المنطق اكثر من عدد من ينكرون منهم هذا الفضل .

وقد رد السيوطي على عتاب المغيلي ببضعة ابيات ايضا ، انكر عليه فيها انتصاره للمنطق ، ورد عليه اقواله قولا قولا .(2) لكن الذي يهمنا من هذه المساجلة هو انها تشير الى ان النزاع حول مشروعية المنطق كان ما يزال محتدما ، وكانت الحجج متكافئة ، مما يمكننا معه ان نستشف ان الناس كانوا حتى نهاية القرن التاسع الهجري موزعين بين الاباحة والتحريم بالقيود التي نص عليها الامام عبد الوهاب السبكي .

ومما يؤكد استمرار الخلاف بين الفقهاء في القرن العاشر الهجري ، دفاع (طاش كبرى زاده) (901 ـ 968 هـ) عن المنطق الذي يعتبره رئيس العلوم العقلية ، ويذكر ان بعض علماء الدين يعتبر تعلمه فرض عين . لان ما توقفت عليه معرفة الواجب واجب . بل ذهب بعض الحكماء الاشراقيين الى ان سلوك المتصوفين مبني على العلم بقواعد المنطق(3). وكان طاش كبرى زاده يعني شهاب الدين السهروردي (549 ـ 587هـ) الذي يقول في كتابه (حكمة الاشراق): "والآلة المشهورة الواقعة للفكر جعلناها ههنا مختصرة مضبوطة قليلة العدد كثيرة الفوائد وهي كافية للذكي ولطالب الاشراق "(4). وهذا خلافا لما هو شائع بين الناس من ان التصوف قائم على الذوق دون النظر . وعليه فلا ينكر فضل المنطق الامكابر اوعاجز عن ادراك الأمور البديهية . الا أن بعض الفقهاء

---

1 ـ ابن رشد : فصل المقال . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت . 1961 ، ص : 31 .

2 ـ بابا التنبكتي : نيل الابتهاج على هامش كتاب الديباج لابن فرحون . ص: 332 دار الكتب العلمية بيروت بدون تاريخ .

3 ـ طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم مج .1 . ص: 288 دار الكتب الحديثة القاهرة . 1968 .

4 ـ السهروردي : كتاب حكمة الاشراق . طهران . 1952 . نشرة هنري كربين . ص: 13 .

اعتبروا المنطق علما غير شرعي . لكن طاش كبرى زاده يرد هذا الرأي على اصحابه على اساس ان نفي الشرعية عن المنطق ان كان جنيا على ان المنطق مخالف للشرع كان ذلك من الجهل بطبيعة المنطق ، وان كان جنيا على ان صورة الاستدلال فيه ليست مأخوذة من نصوص الشرع كان ذلك من عدم تعرف الاقيسة البرهانية الواردة في نصوص الشريعة ، وان كان جنيا على ان المنطق من وضع اناس غير مسلمين فلا ضير في ذلك مادام غير مخالف للشرع . فشأنه في ذلك شأن علم الحساب الذي وضعه اناس غير مسلمين ، ولم يمنع علماء الشرع استعماله لعميم فائدته في كثير من الامور الشرعية .(1)

وقد دعم هذا الرأي في القرن العاشر الهجري الإمام عبد الرحمن الاخضري (918 ـ 983 هـ) بروايته للخلاف في جواز الاشتغال بالمنطق في أرجوزته في المنطق المسماة / السلم المنورق / وفي شرحه لها . ويبدو من اقوال بعض الذين شرحوا هذا المتن ان من رأي المصنف وكثير من ائمة الاسلام ان الخلاف غير وارد في المنطق الخالي من الفلسفة اليونانية . فهو لا يقسم الا حول المنطق الذي مزج اصحابه مسائله بالمعتقدات الفلسفية المخالفة لعقيدة الاسلام . ويرجع الخلاف في هذا المنطق الى موقف الامام الغزالي الذي عد غير العارف به غير موثوق بقوله في العلوم الشرعية ، والى موقف الامام ابن الصلاح الذي افتى بتحريم الاشتغال به ، لانه مدخل الى الفلسفة اليونانية المنافية عقائدها وتصوراتها لعقائد الاسلام وتصوراته . وقياسا على من افتى بالتحريم فانه يجوز الاشتغال بالمنطق متى قطعت جذوره الفلسفية ، وخلص من شوائب العقائد اليونانية ، كما هو معروف في بعض كتب المنطق التي وضعها المتأخرون واقبل عليها المتعلمون . كالمختصر في علم المنطق للامام محمد بن يوسف السنوسي (832 ـ 895) وايساغوجي لاثير الدين الأبهري (المتوفى حوالي 663 هـ) ومختصر ابن عرفة (716 ـ 803هـ) ، والرسالة الشمسية للكاتبي (600 ـ 675 هـ) وكشف الاسرار

1 ـ طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة . دار الكتب الحديثة القاهرة . 1968 . ج . 2 . ص: 151 .

للخونجي (590 ـ 646 هـ) والتهذيب لسعد الدين التفتازاني (722 ـ 792) [1].
واما اذا كان المنطق مخالطا للفلسفة ، فالخلاف فيه قديم منذ أنكره الامامان مالك والشافعي . الا ان الرأي قد استقر في العصور المتأخرة على جواز الاشتغال به لمن كان ـ كما يقول الاخضري ـ : / " ذكي القريحة صحيح الذهن سليم الطبع ممارس الكتاب والسنة لئلا يؤول به الى اتباع بعض الطرق الوهمية . فيفسد المقدمات والاقيسة النظرية فتزل قدمه "/ [2] ، ولاشك ان الامام الاخضري كان يعبر بقوله هذا عن الرأي السائد لدى علماء الاسلام ، ويمكن ان يعد هذا منهم اجماعا كان له اثره في تخليص المنطق من طابعه اليوناني لكي يصبح مجرد اداة صورية حيادية ينبغي للمسلم ان يستعطها لتمييز صحيح الاقوال من فاسدها .

لكن على الرغم من تخلص المنطق لدى المسلمين المتأخرين من طابعه الفلسفي اليوناني ، فان الخلاف في مشروعية الاشتغال به ، قد انتقل الى القرن الحادي عشر الهجري الذي نجد فيه (حاجي خليفة) (1017 ـ 1067 هـ) يذكر في كتابه (كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون) ان بعض الناس قد رفضوا المنطق دون ان يعرفوه ، مما جعلهم يصدقون ما يتهم به من أنه يفسد العقائد . وينقل حاجي خليفة عن الاكفاني (المتوفي سنة 749 هـ) صاحب كتاب (ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد) ان سبب الاتهام هذا هو ما صدر من بعض الناس الذين اشتغلوا بالمنطق دون ان يرتاضوا بالعلوم الفلسفية او يتحصنوا بالعلوم الشرعية . فعرفوا حجج المنطق وظنوا انها تنطبق على جميع العلوم لجهلهم بطبيعة هذه العلوم وحقائقها ومراتبها . فالفساد منهم وليس من المنطق .

---

1 ـ حاشية الباجوري على السلم . مكتبة صبيح واولاده . القاهرة ، 1966 . ص 30 .
2 ـ شرح الاخضري على متنه / السلم / . عيسى البابي الحلبي . القاهرة . 1920 . ص: 24 .

ولعل مثل هذه التصرفات من بعض الاغمار هي التي استفزت فقهاء الاندلس في القرن السابع الهجري ، فعادَوْا المنطق واصحابه المشتغلين به تعلما وتعليما. ويذكر حاجي خليفة نقلا عن ابي حيان الاندلسي (654 ـ 745 هـ) من تفسيره (البحر المحيط) : /" أن اهل المنطق بجزيرة الاندلس كانوا يعبرون عن المنطق بالفَعيل تحوزا عن صولة الفقهاء (...) مع انه اصل كل علم وتقويم كل ذهن (1) "/ كما يستشهد بقول الامام الغزالي : /" من لم يعرف المنطق فلا ثقة له في العلوم " مع التساهل في النقل عن حجة الاسلام ، وقول ابن سينا : /" المنطق نعم العون على ادراك العلوم كلها "/ وقول السيد الجرجاني (740 ـ 816هـ): /" من كان فكره اكثر فحاجته الى المنطق متفاوتة "/ ، ويلزم من هذا ان اغلب النظار مجمعون على ان الحاجة الى المنطق ماسة . ولا يمكن الاعتراض على هذا بان كثيرا من ائمة الاسلام الذين برعوا في المباحث الشرعية لم ينقل عنهم الاشتغال بالمنطق . لان اصول هذا المنطق مركوزة /" في جبلاتهم السليمة وفطرهم المستقيمة . ولم يفتهم الا العبارات والاصطلاحات "/ (2) . اذن فالحاجة الى المنطق قائمة . واذا حكي عن بعض العلماء ان المنطق فرض عين ، فهذا امر لا دليل عليه . لكن يمكن ان يقال : تحقيق العقائد الاسلامية فرض عين متوقف على معرفة المنطق . وما يتوقف عليه فرض العين فهو فرض عين . (3) ومن الواضح انه يمكننا ان نستخلص من دفاع حاجي خليفة عن المنطق والمنطقيين ان الخلاف بقي على أشده في القرن الحادي عشر الهجري حول جواز الاشتغال بالمنطق وحرمة ذلك .

وهذا ما يؤكده لنا مؤلف كتاب (أبجد العلوم) صديق بن حسن القنوجي (1248 ـ 1307 هـ) في القرن الثالث عشر الهجري . اذ بعد ايراد بعض الاقوال لانصار المنطق وخصومه ، يرى القنوجي ان الحق لايعد وثلاثة أطراف.

---

1 ـ حاجي خليفة : كشف الظنون . طهران . 1967 . ج . 2 . ص: 1862 .

2 ـ المصدر السابق . ص: 1862 .

3 ـ المصدر السابق . ص: 1863 .

الطرف الأول: هو ان المنطق ليس من العلوم الاسلامية ، ولم يكن للمشتغلين به من المسلمين الا التفهم لدقائقه والتعريف بحقائقه ، والطرف الثاني: هو ان المتأخرين من علماء الاسلام ولاسيما ائمة علم الأصول والبيان والنحو والكلام قد اكثروا من استعمال القواعد المنطقية فيما قالوه في هذه العلوم ولو ان بعضهم مثل المحقق ابن الامام الحسين بن القاسم في شرح كتاب (غاية السؤل) قد جعل علم الاصول جزئيا من جزئيات المنطق . فيكون المنطق اصلا لعلم الاصول . اذن فمداخلة المنطق لمختلف العلوم الدينية أمر لا يمكن انكاره . بحيث اصبح اقتناء هذه العلوم امرا متعذرا بدون التوصل اليها بعلم المنطق . ولاسيما علم الاصول . والطرف الثالث: هو ان كتب المنطق التي وضعها المتأخرون قد هذبوها وجردوها من اقوال الفلاسفة المخالفة لشرائع الاسلام ، فلا يجوز للعاقل ان يجهلها ، والافاته التحقيق والتدقيق، ولا يمكن الاعتراض على هذا بان السلف الذين هم قدوة الأمة لم يشتغلوا بالمنطق ولم يعرفوه في القرن الاول والثاني والثالث ، وذلك لان العلوم لم تبق على ما كانت عليه قبل انتشار المنطق في العلوم الدينية والدنيوية ، بل ان طالب العلوم الدينية ، لا غنى له من أمرين : فاما الجهل بالعلوم التي لاسبيل اليها الا بمعرفة المنطق واما الدخول فيما دخل فيه ابناء العصر والالمام بالمنطق . لكن ليس يلزم من هذا ان معرفة الكتاب والسنة متوقفة على معرفة المنطق ، بل دين الله أيسر من ان يتوسل اليه بمسائل المنطق الملتوية ، الا ان معرفة علم الاصول والبيان والنحو والكلام جميعهما متوقفة على معرفة المنطق ، وقد أصبحت معرفة الكتاب والسنة متوقفة على معرفة الاصول والبيان والنحو والكلام ، وبهذا يكون المتوقف على المتوقف متوقفا ، ويرى القنوجي ان رغبة المتأخرين في التدقيق هي التي سببت التوقف على هذه الواسطة التي هي المنطق . فصار لزاما على طالب الكتاب والسنة ان يفني معظم عمره في الالمام بمختلف هذه العلوم ، لكي يصل الى العلوم

الدينية كليل الذهن عليل الفهم . فكان هذا سببا في اهمال الناس لعلمي الكتاب والسنة في العصور المتأخرة حتى القرن الثالث عشر الهجري. ثم ينتهي القنوجي الى ان "حاصل البحث انه لم يأت من قال بتحريم علم المنطق بحجة مرضية الا قوله انه علم كفري . ونحن نعلم ذلك ، ولكنا نقول : قد صار في هذه الاعصار بذلك السبب من اهم آلات العلوم (...) فاشتغل به اشتغالك بفن من فنون الالات . ولا تعبأ بتشنيعات المتقدمين وتشنيعات المقصرين" (1). ويمكننا ان نستنتج من عرض القنوجي لمشكلة حكم الاشتغال بالمنطق واقوال بعض النظار فيه ، ان الخلاف بقي محتدما بين أئمة الثقافة الاسلامية حتى القرن الثالث عشر الهجري ، وان تصور المشكلة أصبح متعدد الجوانب ، كما ان الموقف منها صار يتجه الى التوفيق بعد زوال موجب التحريم الذي هو امتزاج المنطق بالفلسفة اليونانية ، واستمرار موجب الجواز الذي هو توقف سائر العلوم على معرفته والحاجة اليه لحماية العقيدة . حتى قال جماعة من العلماء كما يذكر القنوجي : "القول الفصل فيه انه كالسيف يجاهد به شخص في سبيل الله ويقطع به آخر الطريق" (2)

ويبدو من هذا القول الفصل أن الرأي قد اتجه نحو الاستقرار حول اعتبار المنطق اداة حيادية يمكن استعمالها في تأييد الحق وتفنيد الباطل مثلما يمكن استعمالها في مغالبة الحق ومظاهرة الباطل . لكنه سلاح لا يجوز ترك استعماله عندما يلجأ اليه الخصم ويشهره . واذا كان الناس قد كفوا عن البحث في حكمه الشرعي الذي كان يتردد بين الحرمة والجواز لثبوت الحاجة الشرعية اليه ، فانهم بقوا يتساءلون عن وجه الحاجة اليه

---

1 ـ صديق بن حسن القنوجي : ابجد العلوم . دار المعارف العلمية . بيروت 1978 . ج 2 . ص: 541 ـ 549 .

2 ـ المصدر السابق . ص: 545 .

من الناحية الطبيعية ،كما يشير الى ذلك الشيخ محمد مبين المولوى الهندي في بداية القرن الثالث عشر الهجري التي وضع فيها كتابه(1200هـ) / مرآة الشروح / على متن / سلم العلوم / للشيخ محب الله البهاري الهندي (المتوفى سنة 1119 هـ) وهو من اهم ما كتب المتأخرون في موضوعه . اذ يقول محمد مبين عندما تصدى لشرح قول المصنف البهاري : " فلابد من قانون عاصم من الخطأ" / يقول :/" والحق ان الحاجة ،الى المنطق انما هي بطريق الاستحسان لا بطريق التوقف لجواز حصول الاحتراز عن الخطأ في الفكر بوجه آخر كالحدس وغيره . وقد يشبه الوهمي الكاذب بالضروري ،ولا يحصل التمييز بينهما باستعمال المنطق بل بالعقول الصافية.واذا كان للمنطق اعداد ضعيف فصارت الحاجة اليه ضعيفة ،فافهم"/ (1). واذا كان في هذا القول ما يذكرنا ببعض آراء شيخ الاسلام ابن تيمية ،فان الذي ينبغي الاهتمام به هو الانتباه في آخر المطاف الى رأي كان ابن تيمية قد ارتآه قبل هذا العهد بأربعة قرون ،لا التساؤل ان كان الشيخ محمد مبين قد اطلع على آراء ابن تيمية ولا سيما بعد ما ثبت ان النسخة الاصلية الوحيدة من (كتاب الرد على المنطقيين) كانت موجودة بالهند مخطوطة قبل طبعها هناك سنة 1949م .

ويبدو ان صورة المنطق الحيادي الخالي من الاصول الفلسفية ، هي التي فرضت نفسها في آخر الامر على الثقافة الاسلامية المتمثلة في مختلف العلوم المدروسة في جامعاتها الدينية . من الهند الى المغرب الأقصى ،ومن الآستانة الى اليمن ،واذا كان القرن الثالث عشر الهجري هو بداية الاحتكاك بالثقافة الأوروبية الحديثة وعلومها واساليبها في البحث والتعليم فان تدريس المنطق

---

1 ـ محمد مبين المولوي : مرآة الشروح . الخانجي . القاهرة . 1327 هـ . ص: 43.

في الجامعات الاسلامية بقي على ما كان عليه في العصور المتأخرة ، معتمدا على كتب / السلم/ و/ ايساغوجي / وشروحهما و / البصائر النصيرية / ، الا أنه في الجامعات غير الدينية وبسبب التأثر بمظاهر الحضارة الأوروبية ، راح يساير تدريس المنطق في الجامعات الاوروبية . واصبح الاهتمام فيه بالمنهج الاستقرائي مماثلا للاهتمام بالمنهج الاستنتاجي ، كما فعل الاستاذ احمد عبده خير الدين في كتابه :/ علم المنطق / الذي ضم محاضراته في المنطق التي القاها سنة 1924م في مدرسة الحقوق الملكية بالقاهرة ، والذي قال فيه :/" لقد عني الغربيون بالمنطق عناية كبيرة وخاصة بالاستنباط [الاستقراء] الذي يعتمد على طرقه في كسب المطالب العلمية ووضع قواعد العلوم "/ (1)

وكما فعل ايضا محمد حسنين عبد الرازق في كتابه :(علم المنطق الحديث) الذي كان السبب في تأليفه سنة 1926م هو كون /" علم المنطق لا كما هو مدون باللغة العربية بل كما يدرس اليوم في جامعات الغرب من العلوم التي ادخلت في مناهج بعض المدارس العالية . وليس منه مؤلف جامع باللغة العربية "/ (2). وذكر ان سبب تسميته اياه / بعلم المنطق الحديث هو احتواؤه على منطق الاستقراء ، وتناوله المنطق الاستنتاجي القديم باسلوب جديد ، واشتماله على موضوعات منطقية لم يكتب فيها المنطقيون العرب شيئا .(3) لكن الاهم من هذا هو ان صاحب / علم المنطق الحديث / يلاحظ ان المناطقة العرب قد اقتصروا على الاصول التي وضعها ارسطو ولم يزيدوا عليها شيئا يستحق الذكر ، وجعلوا الاستقراء من لواحق القياس . ثم يقول :/" اما مناطقة الغرب فانهم بعد الاشتغال بالعلوم الحديثة اخذوا يدرسون طرق وضعها ، ويدركون فوائد الاعتماد على الملاحظة

---

1 ـ احمد عبده خير الدين : علم المنطق . ص8 . المطبعة الرحمانية . مصر 1930م .

2 ـ محمد حسنين عبد الرازق : علم المنطق الحديث . ص1 . مطبعة دار الكتب المصرية . 1926 .

3 ـ المصدر السابق . ص 1 و 2 .

والتجارب العلمية في كسب الاحكام الكلية من الاحكام الجزئية وهي ما يبحث عنه علم المنطق الحديث"/(1) وهذا مركان قبله لاحظه ايضا الاستاذ احمد عبده خير الدين الذي قال :/" وممن لهم الفضل في تدوين قواعد الاستنباط وطرقه : روجر باكون (1214 ــ 1244 م) وفرنسيس باكون (1541 ــ 1626م) واسحق نيوتن (1642 ــ 1727 م) وج . س. مل (1806 ــ 1873) /(2).

ولاشك ان اقوالا مثل هذه قد يجد فيها بعض الناس ما يستبطن الاعجاب باساليب الغربيين في التفكير ، والزهد في اساليب التفكير عند المفكرين الاسلاميين وخاصة الفقهاء منهم ، والجهل بطرق اثبات العلة عند علماء الاصول والاطباء المسلمين . لكن انقطاع الصلة بتراث المفكرين المسلمين في العصور المتأخرة ، والصدود عنها بعد الانبهار المفاجئ بالثقافة الاوروبية التي كانت تعمل على ان تحل محل الثقافة الاسلامية ، قد ولد الاعجاب بالثقافة الاوروبية في المجتمعات الاسلامية والاقبال عليها . الا ان هذا الاعجاب لم يفتأ ان ولد رد فعل لدى ممثلي الثقافة الاسلامية الاصيلة ، وقد تمثل رد الفعل هذا في اعتبار هذا الاعجاب ناجما من الجهل باساليب التفكير التي يستخدمها النظار المسلمون ، وفي اعتباره اجحافا بالجهود التي بذلها الفقهاء في طريق بلورة مناهج البحث العلمي ، او على الاقل في طرق اثبات العلة التي يعدها عامة الناس مفخرة المنهج التجريبي في العصور الحديثة.

ولا جرم ان لهذه النظرة العشواء الى اساليب الفكر عند المسلمين التي تولدت من المقارنة بين الفكر الاسلامي والفكر الاوروبي ، دخلا مباشرا في انبراء بعض من ممثلي الثقافة الاسلامية الى اماطة اللثام عن اصالة

---

1 ــ المصدر السابق . ص: 6 ...

2 ــ المصدر السابق . ص: 6 .

المفكرين الاسلاميين في مناهج بحثهم الذي تولد ونما في أحضان العلوم القرآنية والى اعادة الاعتبار الى المفكرين الاسلاميين الذين شقوا طريقهم في البحث بالتزام أساليب القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة واجتنبوا مايخالف ذلك من أساليب اليونان وغيرهم ، وفي هذا مدعاة كافية لاثارة الشعور بالحاجة الى بيان خصائص البحث في العلوم الاسلامية ، ولابراز مناهجه ، والاشادة بفضائلها ومناسبتها لاغراضها، وللكشف عن بواطن التفكير لدى الغربيين القدامى منهم والمحدثين ، وفحص المنطق الذي يعتمدونه ويجعلونه معيارا للعلم والحق والحقيقة ، والذي أقبل عليه بعض النظار المسلمين في القديم وفي الحديث وقبلوه بالتقليد والتسليم دون نقد وتقويم . اذ المقارنة بينه وبين مناهج البحث عند الفقهاء كانت كافية لاظهار مواطن الاتفاق والاختلاف بين طرق اثبات الاحكام في كل من المنطق وعلم أصول الفقه ، ولاسيما للكشف عن مدى مداخلة المنطق اليوناني لعلم أصول الفقه الاسلامي على مر الزمان ، من أجل المحافظة على أصالة الشريعة ومنطقها المتمثل في مناهج البحث التي يتبعها علماء أصول الفقه في استنباط الاحكام .

وقد أراد أن يضطلع بهذا الامر أحد الازهريين في منتصف القرن العشرين هو الشيخ محمد وهبة الشربيني ، عندما عندما وضع (كتاب المنطق العربي) سنة 1947 وقال فيه أن غرضه من وضع كتابه هو : " تهذيب وتعديل لعلم أصول الفقه ولعلم المنطق قديمه وحديثه في آن واحد "، (1) على أساس أن علم الاصول هو منطق الشريعة الاسلامية ، فيكون الحديث في علم أصول الفقه حديثا في علم المنطق ، واصلاح علم الاصول مبنيا على نقد المنطق اليوناني الذي تبناه بعض النظار المسلمين ، والذي كما يقول الشربيني :((اذا ألقينا نظرة أجمالية فاحصة على ماطلبه هذا المنطق اليوناني لم نجد هذا المطلوب في محله في الجهتين : جهة التعريف وجهة ... القياس)) (2) .

وعلة ذلك في التعريف أنهم جعلوه دالا على الماهية التي لا وجود لها الا في الاذهان

---

1) الشربيني ، كتاب المنطق العربي ، دار الفكر العربي القاهرة ، 1947 ص197 .
2) المصدر السابق ص67 .

لانهما أمر كلي ، وبما أن الامر الكلي لا يتعقد في الذهن الا بعد معرفة أفراده ، فيكون التعريف مبنيا على الدور ، الا أن هذا الدور في نظر الشربيني غير حقيقي لان معرفة الكليات من الجزئيات تكون عن طريق الدلالة غير اللفظية ، بينما معرفة الجزئي من الكلي تكون عن طريق الدلالة اللفظية وبهذا تزول في نظره شبهة الدور في التعريف ، كما لا يمكن في نظره الاعتراض بأن في تعريف النوع بالجنس والفصل دورا بين الكليات ، لان الدور هذا غير حقيقي. تزول شبهته بمثل ما زالت به شبهة الدور بين الكليات والجزئيات ، كما أن اشتراط الفصل أو الخاصة في التعريف ليس ضروريا ، لان كلا منهما قد يوجد في بعض الافراد دون بعض فالمجنون انسان والأمي انسان. هذا علاوة على أن الفصل النوعي أمر اعتباري نسبي ، فالنطق ليس أمرا خاصا بالانسان ، ومعنى هذا أن الحقيقة النوعية تارة توجد تامة في بعض أفراد النوع ، وتارة توجد ناقصة ، وعليه تكون الشروط التي وضعها المنطقيون اليونانيون انما أملتها عليهم عقيدتهم التي بنوها على ثبات الانواع وقدمها ، وتأثير بعضها في بعض بالطبع وليس بارادة مدبر حكيم ، وتلك شروط لا يستسيغها من يؤمن بعقيدة القرآن الذي ورد فيه التعريف من خمسة طرق هي: التمثيل أي تعريف الشيء بمثله ، والاستقراء والتقسيم ، أي تعريف الشيء بشروط وجوده ، أو المقابلة بينه وبين ضده ، والنسبة الى نوعه ، أي رده الى نوعه المعروف ، والمنافلة أي بيان أن الشيء ليس كذا وذكر الصفات الخاصة ، والاشارة الى الشيء .

وعلة الخطأ في القياس أنه هو الآخر مبني على الدور ، لانه لا ينعقد الا عند وجود قضية كلية واحدة على الاقل ، وهذه القضية الكلية التي هي وسيلة الى بعض أفرادها لا تتحقق الا بواسطة تحقق جميع أفرادها ، لكن الشربيني يرى أنه يمكن رفع هذا الدور الظاهري باعتبار دلالة القضايا الجزئية على القضية الكلية دلالة غير لفظية أي عقلية ، ودلالة القضية الكلية على القضية الجزئية دلالة لفظية ، لكن عيب القياس في الحقيقة يكمن في القضية الكلية التي هي في الواقع غير كلية بالمعنى الحقيقي للكلمة ، لانها انما تحصل بالاستقراء الذي لا يمكن أن يكون الا ناقصا ، لوقوعه في فترة معينة من الزمان ، ولانطباقه على أفراد محدودة من النوع فتكون كلية الحكم ناقصة ، وبالتالي ظنية ، لذلك فان الامانة العلمية تقتضي تقييد الاستقراء التام والناقص بالزمان

والمكـان . واذا كانت هذه عيوبـا في القياس تمنـع أن يكون صالحـا للانتاج ، فما استعمـال الناس أياه في الاستنتـاج الالان به خاصة أخرى غير التي أعتمد هـا المنطقيـون اليونانيـون ، هي التي تجعله صالحا للانتاج ، وذلك لأن القيـاس المنطقـي يؤول في نهاية أمره الى قياس لاحق مجهول على سابق معلـوم وهذا تمثيـل . والتمثيـل لا يكـون الا بين مفرديـن . (1) ومعنى هذا أن القياس مبنـي على غيـر ماظـن المنطقيـون اليونانيـون الذي أقاموه في الحقيقـة على معرفـة العلـة التي يجعلونهـا دائمـا جزءا من الطبيعة ، وفي هذه العقيدة أنكـار الفكـرة الخالـق ولتأثيره في خلقـه ، ولأن اليونانيين لم يعرفـوا فكرة الخلـق ، وقد جهلهـا حتى المؤلهـون منهـم .

لكن القياس المنطقي يكون " صحيحـا ومعولا عليه في حال ما اذا كانـت القضيـة الكليـة الكبرى وضعية أتفـق الناس على وضعهـا للعمل بهـا " أو كانت " نصا جاء من الله تعالى " . (2) وذلك بحكم الدلالة اللفظية اللغوية . " واذا كان الأمـر كذلـك فان مايخرجـه القياس يكون من اليقيـن لا من الظن " . (3) وتكون صحـة القياس في هذين الحالين انما هي ناجمـة من كون القضية الكليـة فيهما وضعيـة أو شرعيـة . " واذن يكون وضع أرسطو لذلك القياس لم يكن هو الوضع التام الصحيح " . (4)

ويعزو المؤلف ضعف القياس على الصورة الأرسطية الى ضعف الوسيلة التي يعتمد ها وهي الأستقـراء الذي يعطي القضيـة الكليـة الضروريـة للقياس لأن " عيب الاستقراء هو تعميـم الحكم واثباته للكلـي في حين أن الأستقراء للبعض قطعـا دون البعض ، وفي زمن دون زمـن " . (5) ، وقد رتب المؤلف على هذا مأنكار قوانين الاستقـراء كما عرضهـا (جون ستوارت مل) لأن الأستقراء في أصله ضعيـف (6) . بل يرى أن هـذه القوانيـن لا تخـرج عن استعمال القرائن في الأستدلال .

---

1) المصدر السابق : ص109 .
2) المصدر السابق ص118 .
3) المصدر السابق ص118 .
4) المصدر السابق ص118 .
5) المصدر السابق ص120 .
6) المصدر السابق ص130 .

ويرى الشربيني أنه لم يبق امام المستدل الا التمثيل الذي هو أسلوب القرآن والذي لا يكون بين الأشياء التي تقع عليها الحواس فحسب ، ولكن الواقع أن التمثيل المسمى بالقياس في علم الأصول عام ، فيشمل قياس الشاهد على الغائب والغائب على الشاهد والشاهد على الشاهد . (1) فهو سبيل جميع الناس في الصناعة والاخلاق والقصص .

لقد ظن الناس أن سبل الاستدلال هي التي حصرها المنطقيون اليونانيون في القياس والاستقراء والتمثيل والتناقض والعكس والغرض . (2) لكن هناك طرق أخرى لم يعرفها هؤلاء اليونانيون لاهتمامهم بالمعاني الكلية ، فقد استعمل القرآن الكريم طريقة القرائن وطريقة الخطأ والعبرة ، وطريقة المقارنة وطريقة منتهى البحث ، وطريقة الشك ، وطريقة المعرفة الحسية المباشرة ، ومعنى هذا أن اليونانيين قد ضيقوا أفق المنطق الواسع ، وذلك بسبب اعتقاداتهم الفاسدة فحصروا مجال المنطق في القضية الخبرية دون القضايا الانشائية ، لانهم يعتبرون الترغيب والترهيب ليسا علة من العلل العقلية التي يقرها العلم ويعتمد عليها في أبحاثه الخاصة " (3) ، في حين أن منطق الشرائع مبني على على الترغيب والترهيب ، لانه منطق عمل ، ويمكن أن يسمى منطق القوة . لانه يقصد به " العقاب على ترك العمل والمجازاة على اتباع سبيل الهوى" (4) .

وبهذا يكون الشيخ الشربيني قد بلغ ما قصد اليه في أول عمله وهو بيان " أن للقرآن العظيم منطقا خاصا تستطيع أن تراه في سطوره وتقدر أن تتبينه في شتى أساليبه " (5) .

وأيا كانت المحاولة التي قام بها الشربيني ، فان الذي يهمنا منها هو أنها واقعة نقدية تندرج في سلسلة المواقف التي وقفها بعض النظار الاسلاميين من الفلسفة اليونانية عامة ومن المنطق المشائي خاصة .

وبالاضافة الى كل ذلك نجد أن بعض النظار المسلمين في النصف الأخير من القرن الرابع عشر الهجري قد وجهوا سهام نقدهم الى جانب آخر من المنطق المشائي لم تصبه سهام الناقدين من قبل ، هو جانب المقدمات الأولى

---

1) المصدر السابق ص 149 .
2) المصدر السابق ص 177 .
3) المصدر السابق ص 206 .
4) المصدر السابق ص 211
5) المصدر السابق ص 5

التي يبدأ منهـا تكويـن الاقيسة نفسهـا (1) وبهذه الالتفاتة النقدية المتأخرة التي ألتفتها الامام محمد باقر الصدر يكون المنطق الاسلامـي قدجابه المنطـق المشائي من جميع جهاته .

فقد وجد الشيخ باقرالصدر أن أرسطو شديد الثقـة بالاستقراء الكامـل لاتخاذه أياه الأساس الأول لكل الاقيسـة والبراهيـن ، و" لأن كل هذه البراهيـن تستمد من المقدمات الأوليـة وهذه المقدمـات تثبت بالاستقراء لا بالقياس".(2) وهذا أمر قد أكده الامام الغزالي (450_505هـ) في أعقاب كبار المشائيـن، اذ يقـول " أن الاستقراء التام يفيـد العلم والناقص يفيد الظن ".(3) بعد ما صرح به ابن سينـا (370_428هـ) معبرا بهعن رأي المعلم الأول فقال: " والاستقـراء الذي تستوفى فيه الجزئيـات كلهـا ، فانه يفيد اليقيـن أيضـا ان كانت القضايا الجزئية يقينيـة وهي التي تصير في القول كبريـات ، وان كان حقهـا أن تكون صغريـات وهي في جملة البرهـان المفيـد للان ، وذلك لأن ذلك الاستقراء هو بالحقيقـة قياس وهو القياس الشرطـي الذي أسمه المقسـم (...) وقد علمت أن القياس المقسم كيف هو قياس حقيقي أقترانـي ".(4)

وبهذا الاعتبـار يرى الامام باقرالصدر أن الاستقراء الكامـل هو استنباط نتيجته مساويـة للمقدمتيـن ، ويكفي مبدأ عدم التناقـض لتبرير نتيجتـه .(5) ولا يجد الا احتماليـن لتبرير النتيجـة في الاستقـراء التام بواسطـة مبدأ عدم التناقـض مـن وجهـة نظـر المنطـق الأرسطي ، أولهمـا أن تكون القضيـة الكليـة المستنتجة قضيـة تعبـر عن التلازم والسببيـة بين الموضـوع والمحمول ، وعندئذ يضيـف المنطق الأرسطـي ((الى النتيجـة شيئـا جديدا لم يكن محتوى في المقدمات)).(6)

1) محمد باقر الصدر ، الأسس المنطقية للاستقراء ، دار الفكر بيروت ، 1972 ص15
+.) في أواخر القرن الرابع عشر الهجري

2) المصدر السابق ص16 .

3) الغزالي معيار العلم ، دار المعارف ، مصر 1961 . ص163 .

4) ابن سينا : الشفاء ، المنطق ، البرهان ، المطبعة الأميرية ، القاهرة 1956 ص79 .

5) باقر الصدر : المصدر السابق ص17 .

6) باقر الصدر ، المصدر السابق ص18 .

وهو أمر يخرج عن نطاق التبرير بمبدأ عدم التناقض .

وثاني الاحتمالين ، أن تكون النتيجة مجرد توكيد اجمالي لما سبق العلم به مفصلا في المقدمات ، دون أن يجد فيه المستقري ما يبرر الكشف عن التلازم أو السببية ، واذا كان يمكن تبرير هذه النتيجة على أساس مبدأ عدم التناقض لانها لا تعبر على أكثر مما في المقدمات ، فان ((الاستقراء الكامل في هذه الحالة لا يمكن أن يتخذ برهانا بالمفهوم الارسطي للبرهان)) (1) .

ذلك أن البرهان في نظر المنطق الارسطي هو " اليقين بثبوت المحمول للموضوع عن طريق معرفة العلة الحقيقية لثبوته له " (2) وقد تكون هذه العلة هي الموضوع نفسه متى كان المحمول صفة ذاتية للموضوع ، وقد تكون أمراً آخر متى كان المحمول صفة غير ذاتية ، أما متى تعذر العلم بعلة ثبوت المحمول للموضوع فان القضية المستنتجة بالاستقراء الكامل تكون قضية غير برهانية .

فاذا كانت القضية الكلية المحصلة بالاستقراء التام لا تشير بطبيعتها الى علة ثبوت المحمول للموضوع ، لانها اذ ذاك تضيف أمرا ليس موجودا في المقدمات ، فانها لا تكون قضية برهانية مما جعل الامام ، باقر الصدر يقول ((فاذا عجز الاستقراء الكامل عن انتاج قضية برهانية أي عن الكشف عن العلة الحقيقية لثبوت المحمول للموضوع ، فقدت بذلك المقدمات الاولية صفتها البرهانية وضرورتها المنطقية وبالتالي يتداعى بناء البرهان والعلم الارسطي كله)) (3) .

وبالاضافة الى هذا يلاحظ الشيخ باقر الصدر أن الاستقراء الكامل بحسب الغاية من استعماله في المنطق الارسطي ((لا يمتد خارج نطاق الافراد التي وجدت فعلا للمعنى الكلي)) . (4) فهو لا يمكنه مجاوزة حدود الافراد التي وجدت . أما التي لم توجد بالفعل والتي من الممكن أن توجد فانه لا يشملها ، وما دامت تخرج عن نطاقه فانه لا يمكن أن يكون كاملا بهذا الاعتبار وبالتالي لا يصلح لان يكون مصدرا لتكوين القضايا الكلية البرهانية ((الا بقفزة من الخاص

---

1) المصدر السابق ص 18 .
2) المصدر السابق ص 19 .
3) المصدر السابق ص 19 .
4) المصدر السابق ص 19 .

الى العام ، وبذلك يخرج الاستقراء عن كونه استقراء كاملا ") [1] ، ويترتب على هذا أنه لا يمكن أن يستند الى مبدأ عدم التناقض .

ويخلص الامام باقر الصدر من كل هذا الى ((أن العلوم بحكم اشتمالها على القضايا الكلية ، لا يمكن أن تقوم على اساس الاستقراء الكامل وتستمد قضاياها الرئيسية منه استمدادا منطقيا)) [2]

لكن ليس يلزم من هذا أن الاستقراء الكامل لا يمكن أن يكون دليلا بأي شكل من الاشكال بدعوى أن مطلوب المستقري معروف لديه خلال عملية الاستقراء ذاتها ، لأن هذه الدعوى مبنية على جعل ما هو حاصل بالقياس حاصلا بالاستقراء .

والواقع أن في كل استقراء كامل عمليتين استقرائيين : احداهما تحصر بها أفراد الموضوع والاخرى يفحص بها اقتران الافراد بصفة من الصفات بحيث يصح من الناحية المنطقية وصف جميع الافراد بالصفة التي وجدت في كل فرد على حدة ، وعلى هذا الاساس يكون الاستقراء الكامل استدلالا صحيحا من الناحية المنطقية ، الا أنه " لا يمكن أن يعتبر برهانا بالمعنى الارسطي لعدم قدرته على اكتشاف العلة)) [3] كما أنه لا يمكنه أن يتحقق في القضايا الكلية في العلوم .

أما الموقف الارسطي من الاستقراء الناقص فهو في نظر الامام باقر الصدر يقوم على اعتقادات ثلاثة أولها : الايمان بمبدأ السببية القائل : ((أن لكل حادثة سببا)) وبأن هذا المبدأ مبدأ عقلي قبلي مستقل عن التجربة والخبرة الحسية ، وثانيها الايمان بقضية أخرى مستنبطة من الاولى استنباطا عقليا مستقلا عن التجربة تقول : ((ان الحالات المتشابهة من الطبيعة تؤدي الى نتائج متماثلة ، وثالث الاعتقادات هو افتراض قضية عقلية قبلية تنفي أن يكون اقتران ظاهرتين مجرد مصادفة)) [4] . اذ ليس من الضروري أن تتكرر المصادفة في جميع الاوقات ، فيكون انتظام التكرار بين ظاهرتين منبئا بأن السابقة منهما سبب في اللاحقة ، وتكون السببية بين الظاهرتين هي المبرر المنطقي الذي يبرر به المستقري انتقاله من الحالات الجزئية التي لاحظها في استقرائه الى

---

1) المصدر السابق : ص 20 .
2) المصدر السابق : ص 21 .
3) المصدر السابق : ص 25 .
4) المصدر السابق : ص 29 .

التعميم على جميع الحالات وبالتالي الى القضية الكلية. الا أن هذه السببية في نظر المنطق الارسطي مبدأ موجود ((في عقلنا بصورة مستقلة عن الاستقراء والتجربة وهو مبدأ يقول : ان الاتفاق لا يكون دائميا أو أكثريا بمعنى أن أي شيئين ليست بينهما رابطة سببية لا يتكرر اقترانهما في جميع الاحيان ولا في أكثر الاحيان)) [1]. وعندما ننظر الى تكرار الاقتران بين الظاهرتين بمنظار عقيدة السببية فان الاستدلال يبدأ بالاستقراء وينتهي بالقياس الذي يعطي أن الظاهرة السابقة سبب في الظاهرة اللاحقة ، فيكون باطن الاستقراء استنتاجا قياسيا . اذ العقل يسير في ذلك من العام الى الخاص ، فهو ينطلق من القضية الكلية القائلة : كلما أقترنت ظاهرتان بكثرة كانت احداهما سببا للاخرى ، ومن القضية التجريبية القائلة : الظاهرة (أ) قد أقترنت بالظاهرة (ب) بكثرة ليستنتج أن الظاهرة (أ) سبب للظاهرة (ب) [2].

وبهذا يتبين أن وظيفة الاستقراء الناقص في نظر المنطق الارسطي هي تقديم المقدمة الصغرى للقياس لا غير [3]. أما الدليل الاستقرائي فهو في عرف المنطق الارسطي يسمى تجربة ، وهي تنتظم من الاستقراء الناقص ومن المبدأ العقلي القبلي الذي يستبعد اطراد المصادفة في اقتران الظاهرتين ((اذ يتألف عندئذ قياس منطقي كامل يستمد صغراه من الامثلة والشواهد ، وكبراه من ذلك المبدأ العقلي)) [4] وتبين نتيجته أن احدى الظاهرتين علة للاخرى ويلزم من هذا اقترانهما دائما .

وهكذا يجد الامام باقر الصدر أن الدليل الاستقرائي يستند الى مبدأ عقلي قبلي ينكر تكرار المصادفة هو من جملة مبادئ عقلية قبلية أخرى تقوم عليها نظرية المعرفة الارسطية . [5]

---

1) المصدر السابق : ص 33 .
2) المصدر السابق : ص 33 .
3) المصدر السابق : ص 34 .
4) المصدر السابق : ص 35 .
5) المصدر السابق ص 38 .

واذا كان الامام باقر الصدر لا ينكر المعرفة العقلية القبلية في حد ذاتها فهو ينكر " ان يكون المبدأ القائل : ان الاتفاق في الطبيعة لا يكون دائميا ولا أكثريا معرفة عقلية قبلية " (1). وبالتالي فهو ينكر ان يكون له مصدر آخر غير التجربة . فيكون هذا المبدأ نتاجا من نتاجات الدليل الاستقرائي " فلا يمكن ان يشكل الاساس المنطقي للاستقراء ويقدم له المبرر العقلي الكافي " (2)

وبعد فحص لفكرتي المصادفة المطلقة والمصادفة النسبية ، وفكرة العلم الاجمالي الذي يقوم عليه الدليل الاستقرائي في المنطق الارسطي ، والاعتراض على مبدئه بسبعة اعتراضات يتبنى الامام باقر الصدر النظرية " التي تؤكد أن الاستقراء يؤدي الى التعميم بدون حاجة الى أي مصادرات قبلية " (3) والتي ترى أن المصادرات الثلاث القائلة على التوالي : (ان لكل حادثة سببا) و (ان تكرار الاقتران بين ظاهرتين لا يمكن أن يكون مجرد مصادفة) و (ان الحالات المتشابهة من الطبيعة تؤدي الى نتائج متماثلة) والتي اعتمدها المنطق الارسطي و " ربط مصير الدليل الاستقرائي بها " (4) هي قضايا يمكن اثباتها كلها بواسطة الاستقراء نفسه . فيكون الدليل الاستقرائي مصدرا لجميع القضايا العامة .

والذي يلفت نظرنا لدى الامام باقر الصدر على وجه الخصوص هو أنه يصدر في نقده للاستقراء الارسطي بنوعيه الناقص والتام ، عن مواقف معرفية تندرج في السياق المعرفي الذي التزمه شيخ الاسلام ابن تيمية في نقده لنظرية القياس المشائية ، والذي لم يخرج عنه ايضا الامام باقر الصدر في نقده للاسس المنطقية للاستقراء الارسطي .

---

1 ـ المصدر السابق . ص : 39 .
2 ـ المصدر السابق . ص : 39 .
3 ـ المصدر السابق . ص : 70 .
4 ـ المصدر السابق . ص : 71 .

والآن بعد تعرف مختلف هذه المواقف يمكننا ان نتعرف قيمتها بازاء موقف شيخ الاسلام في نقده للمنطق المشائي . واذا كان معنى النقد في الاصل هو النظر الى الدراهم لمعرفة جيدها وزيفها ، وبالتالي لمعرفة قيمتها، واصدار حكم قيمي في شأنها ، فان هذا المعنى اذا نقلناه الى ميدان المنطق ، كان نقد المنطق معناه النظر في اصوله وفي وقائعه للحكم عليها ايجابا او سلبا . وفي ضوء هذا يمكننا ان نلاحظ ان شيخ الاسلام قد نظر في اصول المنطق المشائي، فوجد بعضها صحيحا ومتينا لانه ثابت في طبيعة العقل بالفطرة ، وبعضها عليلا وهشا لانه مصطنع ولدته لدى بعض الناس مقتضيات غير طبيعية يمكن اجتنابها لانها ليست ضرورية .

وقد تبين لنا من خلال تتبع هذا النقد ، ان صاحبه على بينة تامة من آراء خصومه . وأن له معرفة عميقة بالاسلام عقيدته وشريعته ، وان له نظرا ثاقبا وغيرة متبصرة على الاسلام ولذا فيه روحا نقدية قد عدها بعض المفكرين الاسلاميين المحدثين ضربا من النعرة [1] التي تكون قد صغرت في عين صاحبها منطق اليونان وفلسفتهم . الا اننا نعتقد ان شيخ الاسلام ما كان لينقد المنطق اليوناني لولا حرصه على حماية الدين الاسلامي مما شأنه ان يفسد اصوله ، ويهون عليه التحول عنهما عن طريق ممازجة الصحيح للفاسد ، ومداخلة الفطري للاصطناعي، ومصاحبة المنطق للميتافيزياء اليونانية عامة والمشائية خاصة .

لقد انبرى لنقد المنطق المشائي لانه سبق له ان نقد الفلسفة اليونانية التي كان خصوم الاسلام يستحطون بعض آرائها للطعن فيه ، والتي وجد هو أصولها دعائم استند اليها المنطق الارسطي وخليفته المنطق المشائي حتى في توجيه الاسلامي الأول .

---

1) I. MADKOUR : L'Organon d'Aristote ... Préface . 2e Edition . VRIN . 1969. — 1

ان نقد الامام ابن تيمية للمنطق المشائي جزء من نقده الشامل للفلسفة اليونانية ، واذا كان بعض الناس يعدون الحماسة في النقد عيبا ، فان هذا / العيب / ان جازت نسبته الى سلوك الناقد ، فانه لا يمكن نسبته الى طبيعة النقد وقيمته . فالقول الحق لا تعيبه اللهجة التي يقال بها ، ومع ذلك فاننا لا نرى ان غيرة ابن تيمية على دينه هي وحدها التي جعلت منه ناقدا للمنطق المشائي . اذ الغيرة على الدين هي التي حركت جميع من أفتوا من أئمة الاسلام بتحريم الاشتغال بالمنطق المشائي تعليما وتعلما . لكننا نرى ان الروح النقدية المتأججة ، والمعرفة الدقيقة بمسائل المنطق المشائي وأصوله ، وبالعلوم العقلية عامة ، والدراية الشاملة بالعلوم النقلية ، هي التي ، عندما اجتمعت فيه ، جعلت منه ناقدا للمنطق المشائي . ويمكننا ان نرتب على هذا الرأي ان سائر أئمة الاسلام الذين استعرضنا مواقفهم من المنطق المشائي لم تجتمع فيهم هذه المؤهلات الثلاثة في وقت واحد ، مما جعل بعضهم يحرم المنطق بناء على أقوال مخالفة للدين قالها بعض المشتغلين به ، وليس بناء على كشف الدراسة والنقد عن وجود خلل ذاتي فيه يوجب تعليق العمل به . واذا وجد بين هؤلاء من كان قد عرف ذلك وأدركه فانه لم يصرح به ولم ينقل عنه انه اعتمده في حكمه على المنطق . اذ لو كان ذلك قد حصل بالفعل لعلمه شيخ الاسلام ولاستشهد به ، وهو الحريص على دعم موقفه باقوال ائمة الاسلام ، فلم يعرف عن الائمة المجتهدين ولا عن ابن الصلاح والنووي انهم اشتغلوا بالمنطق دراسة أو تدريسا وان كان ليس من المستبعد ان يكون هذان الامامان قد عرفا منه بعض المسائل عند طلبهما للعلم في مؤسسات القرن السادس الهجري الذي كانت فيه كتب المنطق التي تركها ابن سينا والغزالي رائجة متداولة بين الناس ، لا سيما بعدما مزج "حجة" الاسلام علم الاصول بالمنطق . الا انه لا يفوتنا ان نلاحظ ان الائمة المجتهدين انما صرحوا بمنع الاشتغال بالفلسفة اليونانية القائمة على اصول مخالفة لاصول الشريعة الاسلامية . ولم يبادر الى تحريم المنطق الا الامام ابن الصلاح الذي ضمن فتواه قياسا منطقيا منه تولدت

فتواه . واذا كان الامام السيوطي قد عمل على تخريج فتوى تحريم المنطق بعد ابن الصلاح والنووي حتى بالتأليف،فانه قد حرص في كتابه (صون المنطق والكلام) على دفع الاتهام الذي وجهه اليه بعض خصومه بأنه لا يعرف المنطق بالقدر الذي يؤهله للاجتهاد الذي ادعاه لنفسه ،ولعل في هذا ما يكفي لبيان ان افتاءه بالتحريم انما كان في حدود اثبات صحة ما ادعاه ابن الصلاح من نسبة نفي الاباحة الى علم الكلام والمنطق ،[1] وفي حدود ما اطلع عليه من افكار لابن تيمية لخصها من كتابه (الرد على المنطقيين) فلم ينقد السيوطي المنطق وانما روح التنفير منه استنادا الى اقوال ينقلها عن ائمة اتفقوا على اعتباره غير ضروري للعلوم الشرعية .

واذا كان بعض الائمة قد وقفوا من المنطق موقفا نسبيا مثل موقف الامام السبكي والاخضري ،فهم انما فعلوا ذلك اقتداء بشيخ الاسلام الذي ماز المقبول من غير المقبول منه ، ولم يكن ذلك منهم نتيجة بحث ونقد كما كان من ابن تيمية .

اما الذين دافعوا عن المنطق في غمرة موجة تحريمه ،كالامام المغيلي ، وطاش كبرى زاده ، وحاجي خليفة، وصديق بن حسن القنوجي ،فانهم لم يفعلوا ذلك نتيجة دراسة نقدية بل لمجرد المحافظة على ما ألفوه . واذا كانت اهمية هؤلاء المدافعين انما تتمثل في ايرادهم اقوال الرافضين للمنطق وحججهم فان الرافضين للمنطق بالتحريم الكلي او الجزئي لم يوردوا هم الآخرون الموجبات الموضوعية من داخل المنطق ذاته بصورة مباشرة .

واما الذين نقدوه كالصنعاني وابن خلدون ومحمد مبين والشربيني وباقر الصدر

---

1 ــ السيوطي : صون المنطق والكلام . نشرة علي سامي النشار ــ الخانجي ، القاهرة . 1947 . ص : 3

فانهم جميعهم لم يبلغوا بنقدهم الشأو الذي بلغه ابن تيمية ،وان كانوا جميعا يرون مثلما يرى ان المنطق الطبيعي يغني عن المنطق الصناعي المعقد . الا ان الغريب في الامر هو ان هؤلاء النقاد الذين ظهروا بعد ابن تيمية يبدو انهم لم يذكروا آراءه النقدية ،اما لانهم لم يعرفوها ،واما لانهم سكتوا عنها لمخالفة مضامينها لمضامين العقيدتين الاشعرية والماتريدية اللتين كانتا تتقاسمان البلاد التي نشأ فيها هؤلاء النقاد [1]. انهم لم يبنوا عملهم النقدي على عمله الذي سبقهم به ، بينما بنى هو نقده على نقد من سبقه واستفاد منه في توسيع آرائه وفي تنويع حججه وفي دعمها في جميع الحالات . فجاء نقده متضمنا لنقد جميع الذين تمكن من توجيه آرائهم الوجهة التي اقتنع انها الوجهة الصحيحة التي ينبغي ان تكون للمنطق في الثقافة العربية الاسلامية ،واذا كان بعض المؤلفين المسلمين الهنود الذين تعرضوا لفكرة كفاية المنطق الطبيعي عن المنطق الصناعي مثل الشيخ صديق بن حسن القنوجي صاحب (أبجد العلوم) قد عرفوا آراء شيخ الاسلام باطلاعهم عليها في كتاب (الرد على المنطقيين) الذي كان معروفا في الهند ، فان القنوجي قد اكتفى باحالة القارئ على كتاب شيخ الاسلام قائلا :" ارجع الى كتاب رد المنطقيين لابن تيمية رحمه الله ،واعلم ان جواباته كثيرة . وكلها صواب حق " [2] وهو بهذه الاشارة المقتضبة يعطينا فكرة واضحة عن موقف النظار المسلمين من عمل شيخ الاسلام حتى القرن الثالث عشر ، وهو موقف لم يكن ليبلغ مستوى موقف ابن تيمية النقدي الا لو تظافرت على توليده لديهم المؤهلات التي اجتمعت للامام ابن تيمية ،وهي التضلع في الشريعة ،والمعرفة العميقة بالفلسفة اليونانية والمنطق المشائي ،وتوفر الروح النقدية المتولدة من الغيرة المتبصرة

---

1 ـ ابو زهرة ابن تيمية : دار الفكر العربي . القاهرة . ص: 51 . وغولد سيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام . الترجمة العربية . الطبعة الثانية . دار الكتب الحديثة بمصر . 1959 . ص : 264 .

2 ـ القنوجي : أبجد العلوم . ج . 2 . ص: 523 .

على الدين ، والشعور بالاخطار التي أحدقت به حتى في عقر داره في عهد الحروب الصليبية . وهو الذي خاض غمارها بقلبه ولسانه وسيفه . ولعل روح النقد انما أججتها في نفسه أوضاع التحدي التي ألمت بالحضارة الاسلامية التي كان هو أحد أساطينها في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن .

وبهذا يتبين لنا ان نقد ابن تيمية للمنطق المشائي قد بقي نسيج وحده في الفلسفة الاسلامية ، لأن أسبابا موضوعية حالت دون معرفة قيمته والاستفادة منه ، تؤول في جملتها فيما يبدو لنا الى ضعف الباحثين الذين خلفوه في العلوم العقلية والنقلية وخمود روح النقد فيهم ، اذ لولا ذلك لكان بامكان الفلسفة الاسلامية ان تسلك بمواصلة نقد المنطق المشائي في الاتجاه الذي ابتدأه الامام ابن تيمية ، المسلك الذي كان ينبغي ان تسلكه منذ عهد الامام الشافعي الذي وضع اصول (علم الاصول) الذي يمكن ان يعد بحق / منطق الشريعة / الذي يستمد مبادئه منها ، والذي يكون أداة لمعالجة المسائل المعرفية والعملية التي تعكسها في ذهن المسلم وقائع الحياة كما تجرى في تجربته الحسية . لان النظار المسلمين مجمعون على ان مصدر المعرفة انما هو التجربة الحسية ، وان مبادئ المعرفة والعمل واحدة . فلم يكن بالامكان ان يكون المنطق الذي يصدر عنه الفكر الاسلامي الا منطقا تجريبيا على النحو الذي لجأ اليه شيخ الاسلام من خلال نقده للمنطق المشائي ، والذي لم يتحرفه عن كثير من علماء الدين الازهريين حتى في القرن الرابع عشر الهجري ، مثل الشيخ عبد المتعال الصعيدي الذي رأى ان " ابن تيمية تعسف في ابطال الحد بتعذر الوصول الى ذاتيات الاشياء ، وكما تعسف في ابطال القياس بان الدليل لا يلزم ان يكون مركبا من مقدمتين " (1)

لكن الذين عرضوا جهد الامام ابن تيمية عن كثب وتعمقوا دراسته ولو من خلال

---

1 ــ عبد المتعال الصعيدي : في مقدمته لكتاب : تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على متن التهذيب للتفتازاني . صبيح واولاده . القاهرة . 1969 .

أصغر النصوص النقدية التي تعبر عنه مثل (كتاب نقض المنطق) قد أدركوا تيمية هذا الجهد وقدروه حق قدره كما فعل أحد الائمة الازهريين المعاصرين هو الشيخ محمد ابوزهرة الذي وافق شيخ الاسلام على آرائه في المنطق المشائي.(1)

ومن هنا يتبين لنا ان نقد ابن تيمية للمنطق المشائي كان في حاجة الى من يعرفه معرفة مباشرة ويدرسه دراسة عميقة . بحيث يحق لنا ان نقول ان هذه المعرفة وهذه الدراسة لو توفرتا للناظرين منذ الوهلة الاولى ، ولو تناولته الانظار بالتأمل والتنمية لكان له الاثر الحسن في تصفية الفكر الاسلامي من شوائب الفلسفة اليونانية التي عكرت صفوه ردحا من الزمان ، وفي توجيه مناهج البحث عند المسلمين الوجهة الطبيعية التي تطابق روح شريعتهم ، فلقد تمكن الدكتور علي سامي النشار من اماطة اللثام عن وجود مناهج للبحث عند مفكري الاسلام من خلال نقدهم للمنطق الارسطي . وقد وجد ان " ابن تيمية نقد المنطق الارسطاليسي نقدا تفصيليا ، وانه ترك لنا بهذا النقد تراثا علميا ممتازا "(2)

الا ان الذي لا مراء فيه هو ان هذا النقد لم يقيض له الله في العصور السالفة من يقف عليه وقفة العارف بخطر هداه ، الواعي لقيمة فحواه ، القادر على فهم جدواه في حماية الاصالة وتحقيق التقدم في ميادين الفكر ومناهج التفكير والاستدلال . اذ كما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق (1303 ــ 1366 هـ) " لو ان الدراسات المنطقية سارت منذ عهد ابن تيمية على منهاجه في النقد بدل الشرح والتفريع والتحشي ، لبلغنا بهذه الدراسات من التجديد والرقي مبلغا عظيما ". (3)

---

1 ــ محمد ابو زهرة : ابن تيمية : دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص: 255 .

2 ــ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام . دار الفكر العربي القاهرة . 1947 . ص: 200 .

3 ــ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني . ص: 125 . نقلا عن عبد الرحمن الوكيل ، في مقدمته لكتاب / نقض المنطق / لابن تيمية .

نتائج البحث العامة

اننا نوافق الدكتور ابراهيم مدكور عندما يقول :" ان المنطق العربي في ترتيبه وفي مسائله نسخة مطابقة للاصل من منطق ارسطو "(1)، كما نوافق الاستاذ (فان دن برغ) عندما يرى في تقديمه لكتاب ابراهيم مدكور أن أنصار أرسطو من المسلمين " قد جعلهم تعلقهم بارسطو يعتبرون آراءه ، المنهج الوحيد الذي يمكن للفكر ان ينتهجه ، ويهملون كل ما خالف ذلك "(2) ان كان الاول يريد المنطق الذي كتبه المشاؤون العرب ، وان كان الثاني لا يجعل من جميع النظار المسلمين انصارا لهذا المنطق ، والا فان البحث الذي قمنا به يثبت غير ما يذهبان اليه .

فاذا كان لا يمكننا ان ننكر ان جميع من كتب من المسلمين باللغة العربية في المنطق ، لم يخرجوا عن الحدود التي رسمها ارسطو ، وان المتأخرين منهم قد اكتفوا بتجريد منطق المشائين من الميتافيزياء التي تبطنه ، فانه لا جدال في أن هؤلاء لا يمثلون جميع أصناف الطالبين المسلمين ، ولا جميع الذين تحدثوا في المنطق . بل كان الى جانب هؤلاء المعجبين بالفلسفة اليونانية عامة ، والمنطق المشائي خاصة طائفة من النظار الاسلاميين لم يقبلوا هذه الفلسفة ، لان اصولها مخالفة لاصول العقيدة الاسلامية ، ولم يستسيغوا هذا المنطق ، لانه من جهة ، اداة لهذه الفلسفة ، ولانه من جهة اخرى مبني على بعض أصول هذه الفلسفة ، فكأنه ، جزء منها ، هذه الطائفة هم طائفة الفقهاء الذين يؤهلهم عملهم وعلمهم لاستنباط الاحكام الشرعية غير المنصوص عليها ، فهم بمقتضى وظيفتهم مدعوون للنظر والتفكير وملزمون بتحري الاصابة فيهما . مما جعلهم منذ فجر الاسلام يسلكون

---

1) I.MADKOUR: L'organon d'Aristote. P.268

2) IBID: Preface VIII

طريقهم الى مطالبهم بما كانوا يجدونه في أنفسهم من قدرة فطرية على الجمع بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين في الحكم ، وقد كان هذا المبدأ الفطري كافيا لاجراء الاستنباطات الفقهية . لكن عندما انتشر المنطق المشائي بين المسلمين لسبب او لآخر منذ بداية القرن الثاني الهجري ، واخذ بعضهم يستعملون اصطلاحاته ومنيات احكامه وصور استدلالاته الصناعية ، وجد الفقهاء أن هذه البنيات مؤسسة على خصائص اللغة اليونانية ، وأن هذه الاستدلالات مستمدة من أصول الميتافيزيقا اليونانية ووجدوا أن استعمال القياس الحملي القائم على الوجود الذهني والذي يعتمده أصحابه سبيلا وحيدا الى العلم ، لا يصلح لأن تعالج به نصوص الشريعة الاسلامية التي تتحدث عن أشياء عينية ، والتي تستدل على الشيء بملازمه . ولم يكن هذا التعارض مدعاة للنفور من المنطق المشائي فحسب ، بل كان موجبا للتنفير منه عندما راح أنصاره يدعون له الكلية والانفراد بتحصيل العلوم ، ولاسيما عندما اتخذوه وسيلة للطعن في المعارف النقلية ، وجعلوا المعارف العقلية معيارا للعلم عامة . وقد كانت بداية ظهور هذا التعارض بداية لظهور النفور والتنفير من الفلسفة اليونانية ، ومما كان دخلا اليها وهو منطقها ، وهذا ابتداء من القرن الثاني الهجري ، على لسان الائمة المجتهدين ، ثم على لسان الفقهاء الذين اقتفوا آثارهم حتى العصور المتأخرة .

اذ - بعد نشر كتاب (صون المنطق والكلام) للسيوطي ، ونشر كتابي ابن تيمية (نقض المنطق) و (الرد على المنطقيين) ونشر كتاب (مناهج البحث عند مفكري الاسلام) للدكتور علي سامي النشار - لم يعد بامكان احد ان يوافق الدكتور ابراهيم مدكور عندما يقول : " لم يعش هؤلاء الفقهاء في عزلة مما حولهم . بل لقد وضعوا مذاهبهم في هذا الجو الذي نشأت فيه المذاهب الكلامية ، وبالتالي فقد تأثروا بالفلسفة اليونانية ولا سيما

/ الارغانون / الذي وجدوا فيه طرقا صالحة لابحاثهم الفقهية /"(1) ان كان يريد جميع الفقهاء من دون استثناء .

اذ لاحجة له ولمن يرى رأيه في موقف الامام الفقيه ابن حزم الاندلسي (384 – 456 هـ) الذي كان من السباقين الى نعت المنطق وحده الى حد التوكيد بأن /" من جهله خفي عليه بناء كلام الله عزوجل مع كلام نبيه صلى الله عليه وسلم وجاز عليه من الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق ولم يعلم دينه الا تقليدا . والتقليد مذموم /"(2) باستثناء السلف الصالح الذين متعهم الله بذكاء الذهن وسعة الفهم ومكنهم من فوائد علم المنطق .(3)

واذا كان الامام ابن حزم لم يعدم من يعزز رأيه من كبار الفقهاء وأئمة الاسلام من امثال الامام الغزالي (450 – 505 هـ) الذي يجعل هو الآخر من المنطق مقدمة لكل علم (4) بما في ذلك علم أصول الفقه ،فان ذلك لا يسوغ للدكتور ابراهيم مدكور ان يقول :/" ان علماء الكلام والفقهاء الذين جاءوا من بعده (الغزالي) قد اقتصروا على اقتفاء أثره ومواصلة عمله" (5) لان تاريخ كل من علم الكلام وعلم الفقه مرصع بمواقف النقد التي عبر بهما بعض المتكلمين وبعض الفقهاء عما لا يقبلونه من مسائل فلسفة اليونان ومنطقهم المخالفة لأصول عقيدة الاسلام وشريعته .

---

1) I.MADKOUR:L'organon d'Aristote...Vrin.paris.1969.P.10

2 – ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل اليه : منشورات مكتبة الحياة بيروت . 1959 . ص : 3 .

3 – المصدر السابق . ص : 3 .

4 – الغزالي : المستصفى . المطبعة الاميرية . بولاق . 1322 هـ ج 1 . ص : 10 .

5) IBID:P.6

فلقد تبين لنا في غضون هذا البحث ان كثيرا من الفقهاء ما فتئوا يحيون الفلسفة اليونانية ، وينفرون الناس منها منذ ان عرفوا مخالفتها للشريعة الاسلامية ، وهذا من عهد الامامين مالك والشافعي الى العصور المتأخرة . كما انهم نفروا من المنطق الذي نشأ في احضان هذه الفلسفة ونفروا الناس منه على اساس انه مدخل اليها ، وليس نقد ابن تيمية للمنطق المشائي سوى صورة من صور مناهضة هذا المنطق التي بدأت قبل ابن تيمية ولم تتوقف بعده .

الا ان نقد ابن تيمية ليس مثل الانتقادات التي سبقته ولا التي تلته . لانه جاء نقدا مذهبيا ، له أصوله وتصوراته . فكان شاملا ومفصلا ، بينما كانت الانتقادات الاخرى جزئية او مقتضبة . ولانه لم يكن نقدا سلبيا فقط ، بل كان نقدا ايجابيا ايضا .

فهو يرى انه ليس صحيحا ان التصورات غير البديهية لا تنال الا بالتعريف . لان التعريف يعتمد على معرفة الصفات الموجودة في الشئ المراد تعريفه ، وهي لا تعرف الا بالحواس الظاهرة او الباطنة ، فلا تكون بالتالي مفتقرة الى الصياغة اللفظية التي يستمد منها التعريف كيانه . ويرى انه ليس صحيحا ايضا ان يكون الغرض من التعريف هو تصوير ماهيات الاشياء . لان الاشياء لا تعرف بما تشترك فيه بل بما يختص به كل واحد منها وبما ينفرد به دون سائرها .

ولهذا يرى ان الغرض من التعريف انما هو تمييز الاشياء بعضها من بعض ، لان العبرة فيما ليست تكون بما عليه الاشياء في الوجود الخارجي كما يحصل في التجربة الحسية وليس بما هي عليه في الوجود الذهني المتمثل في حصول المعنى الكلي الذي تزول منه خصائص الاشياء . ومادام هذا التمييز يمكن ان يحصل بصفة

واحدة خاصة بالشيء ايا كانت ، فانه لم يعد ضروريا اشتراط وقوع التعريف بالجنس القريب والفصل النوعي كما يزعم المشاؤون .

كما يرى انه ليس صحيحا ان التصديقات لا تكون الا بالقياس الشمولي المعتمد على القضية الكلية ، لان القضية الكلية لا تحصل في الذهن الا بواسطة الاستقراء الذي يؤول في حقيقة امره الى قياس التمثيل الذي يحكم فيه على الشيء بحكم مثله . فتكون القضايا الجزئية كما تحصل في التجربة الحسية اصلا للمعارف الجزئية التي ، نظراً لتماثلها ، يمكن جمعها في صيغة واحدة هي القضية الكلية . فتكون القضية الكلية نهاية للاستنتاج وليست بداية له .

وليس صحيحا ايضا ان القياس الشمولي هو السبيل الوحيد الى تحصيل اليقين . لان اليقين سببه مادة القياس . وبما ان النفس أسرع الى التصديق بالقضايا الجزئية العينية منها الى التصديق بالقضايا الكلية ، فقد باتت القضايا الجزئية كما تحصل في التجربة الحسية أصلا لكل يقين ومصدرا لكل معرفة . وعندئذ لا يعود قياس التمثيل دون قياس الشمول مرتبة وقدرة على افادة العلم عند اتحاد المادة فيهما .

ووجدنا ان ابن تيمية يلاحظ ان القياس الشمولي لا يصلح للعلم بالموجودات الجزئية الفيزيائية او الميتافيزيائية ، كواجب الوجود ، لان مبناه على المعاني الكلية التي لا وجود لها الا في الذهن ، والوجود في الاعيان أصح من الوجود في الاذهان وافضل منه .

ويرى ان جميع انواع الاستدلالات من قياس واستقراء وتمثيل ان هي الا صور مختلفة لاستعمال مبدأ أساسي في كل استدلال ، هو مبدأ اللزوم الملاحظ بين طرفين احدهما اللازم والآخر الملزوم . فيكون ادراك التلازم بين الشيئين او الواقعتين كافيا لاحداث العلم باحدهما عند العلم بالآخر ، ولايحاء بان أحدهما علة في الآخر . ويكون الاستدلال قائما على العلم بالعلة الذي

هو علم فطري . فلا يكون من الضروري ايراد الدليل في صورة القياس الشمولي . بل يمكن الاستدلال بالعلة على المعلول ، والمعلول على العلة استدلالا مباشرا بدون استعمال القضية الكلية وعلاقة التداخل مادامت علاقة التلازم مغنية" عن كل ذلك .

وهذا ما جعل ابن تيمية يجدّ في اثبات ما أنكره المشاؤون دائما ، وهو ان تكون سلامة الفطرة مغنية عن تعلم صناعة المنطق . اذ مبادئ العقل لا يكتسبها الانسان بموافقة المشائين . لانها اساس كل اكتساب وكل حركة يقوم بها العقل . وهي في نفس الوقت اساس المنطق الصناعي . فسلامة الفطرة هي التي تجنب المستدل الوقوع في الخطأ وان كان غير عارف بقواعد صناعة المنطق . وفساد هذه الفطرة هو الذي يوقع المستدل في الخطأ وان كان عارف بقواعد المنطق . اذن فالعبرة في سلامة الاستدلال انما هي بسلامة الفطرة لا غير . وهذا امر يؤكده السلوك العفوي لدى جميع الناس ، حتى العارفين بالمنطق منهم . فهم لا يستعملون تقنيات القياس في التفكير ، بل في تحليل هذا التفكير بعد وقوعه . مما يتبين معه ان فائدة المنطق الصناعي فائدة نظرية لا غير .

وقد تبين لنا ايضا ان شيخ الاسلام قد الح على وجود قدرة فطرية لدى الانسان بما هو انسان ، يستطيع بها الجمع بين المتفقين والتفريق بين المختلفين ، وبالتالي ، اثبات أمر لأمر او نفيه عنه بحسب ما يجد ذلك في تجربته الحسية الظاهرة او الباطنة ، وليس في كل استدلال الا الجمع بين المتفقين والتفريق بين المختلفين . فيكون الانسان مزودا بمنطق فطري ليس المنطق الصناعي سوى صورة نظرية له يستحيل اليها التفكير ولا يتولد منهما .

ووجدنا ابن تيمية يدافع دفاعا واعيا عن المنطق الطبيعي الذي يعمل بمقتضى أصوله العقل السليم ، والذي لم يعمل المشاؤون ، ومن قبلهم المعلم

الأول الداعي لتعقيده والباسه لباسا غير طبيعي من المصطلحات والصور التقنية ، مثـمن عمل المستدل على الالتزام بها اضطرب تفكيره وتعثر تعبيره . فيكون المنطق الصناعي أداة لتقييد الفكر . لان الغرض منه هو النظر في مفرداته لمعرفة الصلات الموجودة بينها ، ولمعرفة اسباب لزوم بعضها من بعض او عدم لزومه ؛ في حين ان المنطق الطبيعي اداة لاحداث التفكير واجرائه ، بل لانبثاقه بصورة عفوية . فلم يعد المنطق الصناعي في نظر شيخ الاسلام سوى تشويه للمنطق الطبيعي ، واخراج لقوانين الفكر الطبيعية من مجراها السهل الى مساقها الوعر . .

وعندئذ استقر رأي ابن تيمية على ان ما ظنه المشاؤون انه الصورة الوحيدة التي يمكن ان يتصور بها الفكر البشري ، ليس هو في الحقيقة سوى صورة ضيقة من صور المنطق الطبيعي الكثيرة العدد والواسعة المجال ، فهي تختلف باختلاف المطلوب واختلاف حاجة المستدل الى ما يصل به اليه . فقد يكون الدليل الى المطلوب قضية واحدة او قضيتين او ثلاثا او اكثر من ذلك . فاوضاع المستدل هي التي تحدد نوعية الدليل وعناصره . ولا تكون الشروط التي وضعها المشاؤون للقياس الا شروطا املتها عليهم طبيعة التصورات الميتافيزيائية التي تولدت لديهم من اعتقاداتهم ، ونوعية المشاكل التي تولدت من هذه التصورات .

ومن هذه العلاقة الثابتة بين المنطق والميتافيزياء التي تبيناها من مختلف المنعطفات في تاريخ المنطق والتي ربط شيخ الاسلام بمقتضاها نقده للمنطق المشائي بالميتافيزياء المشائية ، وجدنا ان دفاعه عن المنطق الطبيعي انما اقتضاه منه هو الاخر دفاعه عن تصوراته الميتافيزيائية والاعتقادية .

والى جانب كل هذا وجدنا شيخ الاسلام في نقده للمنطق المشائي قد اعتمد اصولا قد اعتمدها فيما بعد فلاسفة انضووا تحت لواء مذهب شامل تسمى بالمذهب التجريبي الذي يجعل من التجربة الحسية مصدرا لكل ما في ذهن

الانسان من صور ومعان . فهو يرد التعريف الى معرفة الصفات الحسية ، كما يرد الاستدلال الى اللزوم الذي يكون بين شيء وآخر ، وظاهرة واخرى ، مما يوحي بان يكون احدهما علة للآخر . وهو في كل ذلك يجعل المعرفة الضرورية اصلا للمعرفة النظرية . ويرى ان المعرفة الحسية اسرع الى القبول من المعرفة النظرية . وهو في كل هذا يعمد الى اصل يشكك به في آراء الخصم بما لا يمكن الشك فيه . وهو بداهة التجربة الحسية المتوفرة لدى جميع الناس بمقتضى فطرتهم . ومهما كانت النزعة التجريبية الحسية شائعة بين النظار الاسلاميين عامة ، فان ابن تيمية يبقى هو الوحيد الذي اعتمدها مذهبا معرفيا وفلسفيا في نقده للمنطق المشائي ، وهو الوحيد الذي جعل من التجربة الحسية مظهرا لفطرية الدين الاسلامي ، ومعيارا لرد جميع الآراء التي لا تقبلها الفطرة السليمة .

وفي الاخير وجدنا ابن تيمية منفردا في طبيعة عمله وفي جلالة هذا العمل ، لانه تفرد بالجمع بين المعرفة بالشريعة الاسلامية ومنطقها وبالفلسفة المشائية ومنطقها ، وبالروح النقدية ، ولم يبد لنا ان هذه الخصال الثلاثة قد اجتمعت لاحد ممن سبقه أو تبعه من الذين عابوا المنطق المشائي . فبعضهم حرّمه ، وبعضهم أوجبه دون ان ينتبه فريق منهم الى ان المنطق الصناعي لا يمكن تحريمه لانه يتبطن منطقا طبيعيا ، فطر الله الناس عليه ، ودون ان ينتبه الفريق الآخر الى ان ما أوجبوه هو تحصيل لحاصل . لان الله غرز اصول هذا المنطق في فطرة الانسان ، ولذلك بقي نقد ابن تيمية للمنطق المشائي مفتقرا الى عالم بالشريعة ، عارف باساليب التفكير الفطري وصوره الصناعية ، متشبع بالروح النقدية ، حتى يستطيع مواصلة عمل قام به الفقهاء وعلماء الكلام الذين جدوا في حماية عقيدة عرفوا بساطتها فنفوا عنها التعقيد وادركوا صحتها فابعدوا عنها عناصر الفساد ، وشعروا بالخطر يتهدد اصالتها والسموم تدب في اوصالها مما كانت تتجرعه من مناهل المعرفة التي كان الصراع

من اجل البقاء يوجب عليها وردها ،والتي فتحتها سطحتها على افاقها جميعا . فهبوا يذودون عنها بسلاح يفل كل سلاح ولا يفله سلاح،هو سلاح الفطرة التي لا يستطيع الانسان ولو حاول ،الانسلاخ عنها ،بذلك نقدوا الفلسفة المشائية ،وردوا منطقها . وبذلك نقد ابن تيمية منطق المشائين نقدا لم يبلغ احد من الفقهاء او من علماءالكلام شأوه فيه . لانه نقد مذهبي قصد به صاحبه الى حماية اساليب التفكير الاسلامية وبيان اهميتها ومكانتها بين اساليب التفكير الاخرى فيكون بذلك قد دافع عن الفطرة بمنطق الفطرة .

قائمة المراجع

أ - باللغة العربية

الآمدي : الاحكام في اصول الاحكام . دار الكتب العلمية . بيروت 1983 .

الاسنوي : نهاية السول في شرح منهاج الأصول . مكتبة صبيح وأولاده . القاهرة . 1953 .

أوليري : مسالك الثقافة الاغريقية الى العرب . مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة . 1957 .

ابن تيمية : بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول (على هامش/ كتاب منهاج السنة / له ايضا . المطبعة الكبرى الاميرية . بولاق . 1321 هـ .

/ / : رسالة الارادة والأمر . (من مجموعة الرسائل الكبرى له) دار احياء التراث العربي . بيروت . الطبعة الثانية . 1972 .

/ / : رسالة في الكلام على الفطرة . (من مجموعة الرسائل الكبرى) .

/ / : كتاب الرد على المنطقيين . الطبعة الثالثة . ادارة ترجمان السنة . لاهور . باكستان . 1977 .

/ / : مجموع الفتاوى : مكتبة المعارف . الرباط . المغرب . 1374

/ / : نقض المنطق . الطبعة الاولى . مطبعة السنة المحمدية . القاهرة . 1951 .

ابن خلدون: المقدمة . نشرة علي عبد الواحد وافي . لجنة البيان العربي . القاهرة . 1965 .

ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة . نشرة موريس بويج . المطبعة الكاثوليكية . بيروت. 1952 .

/ / : تلخيص كتاب النفس . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . 1950 .

/ / : تهافت التهافت . نشرة موريس بويج . المطبعة الكاثوليكية . بيروت 1930 .

/ / : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . المطبعة الكاثوليكية . بيروت . 1961 .

ابن رشـد : مناهج الادلة في عقائد الملة.المكتبة الانجلو المصرية . القاهرة.1955 .

ابن سنان الخفاجي : كتاب سر الفصاحة . مكتبة صبيح واولاده . القاهرة1969 .

ابن سينا : الاشارات والتنبيهات . نشرة سليمان دنيا . دار المعارف بمصر. 1960 .

/ / : التعليقات: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة . 1973 .

/ / : الشفاء ــ الالهيات. وزارة الثقافة والارشاد القومي . القاهرة .1960.

/ / : الشفاء ــ المنطق : وزارة المعارف العمومية . القاهرة . 1952 .

/ / : مبحث عن القوى النفسانية : نشر مع / احوال النفس/ له .مكتبة عيسى البابي الحلبي ــ القاهرة . 1952 .

/ / : منطق المشرقيين . المكتبة السلفية ــ القاهرة . 1910 .

/ / : النجاة . نشرة محيي الدين صبري الكردي. الطبعة الثانية . القاهرة 1938 .

ابن الصلاح : الفتاوي (ضمن مجموعة الرسائل المنيرية) بيروت . 1970 .

ابن قدامه المقدسي : روضة الناظر وجنة المناظر . دار الكتاب العربي ،بيروت . 1981 .

ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ، دار نجد للنشر والتوزيع ، الرياض . 1982 .

ابو البقاء الكفوي : الكليات . منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي . دمشق . 1974 .

ابوحيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة . تحقيق احمد امين واحمد الزين . منشورات مكتبة الحياة . بيروت . بدون تاريخ .

/ / : المقابسات: المكتبة التجارية الكبرى . القاهرة . الطبعة الاولى . 1929 .

أبو الفرج بن الطيب : تفسير ايساغوجي لفرفريوس . دار المشرق . بيروت. 1975 .

ابو هلال العسكري : الفروق في اللغة ، دار الآفاق الجديدة . بيروت . 1973 .

احمد عبده خير الدين : علم المنطق . المطبعة الرحمانية . مصر . 1930 .

ارسطو : منطق ارسطو . نشرة عبد الرحمن بدوي . مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة . 1948 .

/ / : ما بعد الطبيعة . (ضمن تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد) طبعة موريس بويج . المطبعة الكاثوليكية . بيروت . 1952 .

بابا التنبكتي : نيل الابتهاج (على هامش كتاب الديباج لابن فرحون) دار الكتب العلمية . بيروت . بدون تاريخ .

الباقلاني : الانصاف . مكتبة الخانجي . القاهرة . 1963 .

/ / : كتاب التمهيد . المكتبة الشرقية . بيروت . 1957 .

الباجوري : حاشية على السلم . مكتبة صبيح واولاده . القاهرة . 1966 .

التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون . طبعة مصورة بطهران . 1967 عن طبعة كلكتة . 1862 .

الجويني : الكافية في الجدل . مكتبة عيسى البابي الحلبي . القاهرة . 1979 .

الجرجاني : التعريفات . مكتبة مصطفى البابي الحلبي . القاهرة . 1938 .

حاجي خليفة : كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون . طهران . 1967 .

الاخضري : شرح السلم . مكتبة عيسى البابي الحلبي . القاهرة . 1920 .

ديكارت : مقالة الطريقة . ترجمة جميل صليبا . اللجنة الدولية . لترجمة الروائع بيروت . 1953 .

راسل برتراند : اصول الرياضيات . ترجمة محمد مرسي واحمد فؤاد الاهواني . دار المعارف بمصر . 1958 .

زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي . المكتبة الانجلو المصرية . الطبعة الرابعة . القاهرة . 1965 .

الساوي : البصائر النصيرية : نشر محمد عبده . مكتبة صبيح واولاده . القاهرة . بدون تاريخ .

السهروردي : كتاب حكمة الاشراق . انستيتو ايران وفرانسة . تهران . نشره هنري كوربن . 1952 .

السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام . نشرة علي سامي النشار . مكتبة الخانجي . القاهرة . 1347هـ .

الجنحاني : توجيه اساليب القرآن على اساليب اليونان . الجمعية العلمية الازهرية المالزيية . القاهرة . 1349 .

طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم . دار الكتب الحديثة . القاهرة . 1968 .

الطوسي نصر الدين : شرح الاشارات والتنبيهات لابن سينا . نشرة سليمان دنيا . دار المعارف بمصر . 1960 .

عبد الجبار (القاضي) : فضل الاعتزال (ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) الدار التونسية للنشر تونس 1974 .

عبد المتعال الصعيدي : تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على متن التهذيب للتفتازاني . مكتبة صبيح واولاده القاهرة . 1969 .

علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي دار الفكر العربي - القاهرة . 1947 .

الغزالي : تهافت الفلاسفة . نشرة سليمان دنيا . دار المعارف بمصر . 1958 .

/ / : محك النظر . دار النهضة الحديثة . بيروت . 1966 .

الغزالي : المستصفى من علم الاصول . الطبعة الاولى . بولاق . القاهرة . 1322 هـ .

/ / : معيار العلم . نشرة سليمان دنيا . دار المعارف بمصر . القاهرة . 1961 .

/ / : المنقذ من الضلال . اللجنة الدولية لترجمة الروائع . بيروت . 1959 .

غولد سيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام . الترجمة العربية . دار الكتب الحديثة . القاهرة . 1954 .

الفارابي : كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة . المكتبة الشرقية مجموعة الروائع الانسانية الاونسكو . بيروت . 1980 .

/ / : احصاء العلوم . تحقيق عثمان امين . دار الفكر العربي . القاهرة . 1948 .

فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية . ترجمة عزمي اسلام . المكتبة الانجلو المصرية . القاهرة . 1968 .

فخر الدين الرازي : محصل افكار المتقدين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين .
مكتبة الكليات الازهرية ـ القاهرة . بدون تاريخ .

فيجو تسكي (د . س) : التفكير واللغة . ترجمة طلعت منصور . المكتبة
الانجلو المصرية . القاهرة . 1976 .

القنوجي : ابجد العلوم . دار الكتب العلمية . بيروت . 1978 .

كيدروف : المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي . منشورات عائد بديره . دمشق
بدون تاريخ .

محب الله بن عبد الشكور : مسلم الثبوت .(على هامش المستصفى من علم الاصول
للغزالي) الطبعة الاولى . بولاق . القاهرة . 1322 هـ .

محمد ابو زهرة : ابن تيمية . دار الفكر العربي . القاهرة . بدون تاريخ

محمد حسنين عبد الرازق : علم المنطق الحديث . مطبعة دار الكتب المصرية . 1926 .

محمد مبين المولوي : مرآة الشروح على سلم العلوم لمحب الله البهاري . مكتبة
الخانجي . القاهرة . 1327 هـ .

محمد وهبه الشربيني : المنطق العربي . دار الفكر العربي . القاهرة الطبعة الاولى
. 1948

ـ باللغة الفرنسية

ARISTOTE:La métaphysique.Traduction Tricot .J.VRIN.Paris 1966

ARISTOTE:Organon.Traduction Tricot .J.VRIN. Paris 1966

A.ARNAULDet P.NICOLE:La logique on l'art de penser.P.U.F. Paris 1965

R.BLANCHÉ: L'induction scientifique et les lois naturelles.P.U.F. Paris 1975

R.BLANCHÉ:La logique et son histoire. A.COLIN. Paris 1970

R.BLANCHÉ:Le raisonnement . P.U.F. Paris 1973

E.BREHIER:Histoire de la philosophie. 5è édition.P.U.F. 1968

V.BROCHARD:Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne.J.VRIN. paris 196

L.BRUNSCHVICG:La vertu métaphysique du sillogisme selon Aristote.in"la modalité du jugement" du même auteur.3è édition.P.U.F. Paris 1964

A.BURLOUD:Psychologie.Hachette. Paris 1948

R.CARNAP:Le problème de la logique de la scinence.Hermann. paris 1935

R.CARNAP:La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage.Hermann.Paris 1934

E.CASSIRER:Substance et fonction.Traduction française.Editions de minuit.Paris 1977

A.CHEPTOULINE:Categories et lois de la dialectique.Editions du progres.Moscou.1978

E.B.CONDILLAC:Traité des sensations. . Paris . FAYARD. 1984.

R.DESCARTES:Oeuvres et lettres.N.R.F. Encyclopedie la pleiade.Paris. 1953

M.DOROLLE:Le raisonnement par analogie.P.U.F.Paris. 1949

F.ENGELS:Anti-duhring.Editions sociales.2è edition.Paris. 1963

P.FOULQUIÉ et R.SAINT-JEAN:Dictionnaire de la langue philosophique.P.U.F. Paris. 1962

E.GILSON:Linguistique et philosophie.J.VRIN. Paris. 1969

E.GOBLOT:Traité de logique.A.COLIN.Paris. 1925

A.M.GOICHON:La distinction de l'essence et de l'existenced'aprés Ibn-Sina.Declée de Bronwer.Paris. 1937

ERROL.E.HARRIS:Nature,esprit, et science moderne.Editions l'age d'homme.Lausanne.197[illegible]

F.G.W.HEGEL:Science de la logique.Aubier traduction française.Paris. 1949

D.HUMÉ :Enquête sur l'entendement humain.Aubier.Paris. 1947

E.HUSSERL:Recherches logiques.T.1..P.U.F.Paris.1959

R.JOLIVET:Traité de philosophie.E.VITTE editeur.Paris.1945

E.KANT:Logique.traduction française.J.VRIN.Paris.1966

B.KEDROV :Dialectique,logique,gnoséologie.Leur unité.Editions du progres.Moscou.1970

A.LALANDE:La raison et les normes.Hachette.Paris. 1948

A.LALANDE:Vocabulaire technique et critique de la philosophie.10 édition.P.U.F.Paris.196[illegible]

G.W.LEIBNIZ:Nouveaux essais su l'entendement humain.Garnier.Flamarion.Paris. 1966

J.LOCKE:Essai sur l'entendement humain.Traduction française de THUROT,FIRMIN,DIDOT et Cie Libraires.Paris.1879

I.MADKOUR:L'organon d'Aristote dans le monde arabe.J.VRIN.2è édition.1969

A.MAKOVELSKI:Histoire de la logique.Editions de progres.Moscou.1978

J.MARITAIN:Petite logique.Tequi .Paris. 1951

M.MERLEAU-PONTY:Phenoménologie de la perception.Gallimard.1945

J.S.MILL:Système de logique .Traduction de L.PIESS.E.Librairie Germer Bailliere.Paris.188[illegible]

J.PIAGET:La psychologie de l'intelligence.A.COLIN.Paris.6è édition. 1962

K.POPPER:La connaissance objective.Edition Complexe Bruxelles. 1972

E.RABIER:Leçons de philosophie.logique.Hachette.Paris. 1888

L.ROBIN:La pensée Grecque.A.Michel . Paris . 1963

B.RUSSEL:Histoire de la philosophie occidentale.Gallimard.Paris. 1953

B.RUSSEL:La méthode scientifique en philosphie.Payot.Paris. 1971

F.DE.SAUSSURE:Cours de linguistique générale.Payot.Paris. 1972

A.SCHAFF:Introduction a la sémantique.Anthropos.Paris. 1964

A.SCHAFF:Lang age et connaissance.Anthropos.Paris. 1964

SEXTUS EMPIRICUS:Oeuvres choisies.Aubier.Paris. 1948

P.F.STRAWSON:Analyse,science et métaphysique.in: La philosophie analytique.Editions de minuit.Paris. 1962

J.TRICOT:Traité de logique formelle.J.VRIN. Paris. 1966

L.VAX:L'empirisme logique.P.U.F. Paris. 1970

فهـــــرس الاعـــــلام

أ ـ بالعربيـــــة

ب - بالفرنسية

الفهـــــرســــت

٢٨٤١٧٨